॥ श्रीः ॥

पद्मावतीसमेत श्रीनिवासपरब्रह्मणे नमः ।

श्रीमते निगमान्तमहादेशिकाय नमः ।

न्यायसिद्धाञ्जनम्

(श्रीमन्निगमान्तमहादेशिकैः विरचितम् ।)

Nyayasidhantanjanam.

द्वितीयो भागः

Part - II

(जीवपरिच्छेदप्रभृति, अद्रव्यपरिच्छेदान्तः)

கோயில், மடப்தம், வங்கீபுரம், மருத்துவான்பாடி
வாஜபேயம், வீராபுரம், வேங்கட தீக்ஷிதரின்
'சந்த்ரிகா' என்ற விரிவுரையுடன்

வெளியிடுவோர் :

வீராபுரம் வேங்கடதீக்ஷிதர்
ப்ளாட் நெ. 67, 8வது அவேன்யூ,
தண்டீஸ்வரம் நகர், வேளச்சேரி-600 042

First Edition 1998

This book is published with the financial assistance of T.T.Devasthanams Under their Scheme Aid to Publish Religious Books

Price : **Rs. 150/-**

புத்தகங்கள் கிடைக்குமிடம்

1. வீராபுரம் வேங்கடதீக்ஷிதர்
Plot No. 67, Door No. 5,
VIII th Avenue VII th Main Road,
Dandeeswaram Nagar,
Velachery, Chennai - 600 042
Phone : 244 08 32

2. தபாலில் விரும்புபவர்கள்
C. Raghavan,
No.113, G.S. Mada Street,
TIRUPATI (Chittoor District) (A.P.)

தபால் செலவு ரூ. 15/- தனியாக அனுப்பவும்.

Lasertypeset & Printed by :
V.K.N. ENTERPRISES
8/1. Dr. Rangachari Road, Mylapore, Chenna-4, ☎ 495 07 75

|| श्रीः ||

श्रियै नमः श्रीरङ्गनाथपरब्रह्मणे नमः



श्रीमते श्रीनिवासमहादेशिकाय नमः

श्रीमते निगमान्त महादेशिकाय नमः

ஸ்ரீரங்கம் பௌண்டரீகபுரம் ஸ்ரீமதாண்டவன் ஆச்ரமத்தில்
எழுந்தருளியிருக்கும் பரமஹம்ஸேத்யாதி பறவாக்கோட்டை
ஸ்ரீமதாண்டவன் ஸ்ரீ கோபால மஹாதேசிகன் அருளிய

ஸ்ரீ முகம்

श्रीमत्पौण्डरीकपुरं श्रीमदाण्डवन् आश्रमः

श्रीरङ्गम्

दिनम् **24. 3. 99**

ஸம்ஸ்க்ருத மொழி நித்யமானது. மிகமிகத் தொன்மை வாய்ந்த எண்ணற்ற நூல்களைக் கொண்டது. அதில் இல்லாதது எதுவும் இல்லை. அதை தேவமொழி எனப் போற்றுகிறோம். நான்கு வகை வேதங்களும் புராணங்களும், இதிஹாஸங்களும், பாரதத்தின் பெருமையைப் பறை சாற்றுகின்றன. தர்கம், வ்யாகரணம், மீமாம்ஸை, வேதாந்தம், சோதிடம் முதலிய பல சாஸ்த்ரங்கள் மனிதனின் புத்தியைச் சாணை தீட்டிக் கூர்மையாக்கு கின்றன. இச்சாஸ்த்ரங்களை எளிதாகக் கற்பதற்கு நுழைவாயில் போன்றவை ப்ரகரணக்ரந்தங்கள். தர்க ஸங்க்ரஹம், முக்தாவளி தர்க சாஸ்த்ரத்திற்கும், கௌமுதீ வ்யாகரணத்திற்கும், மீமாம்ஸாபரிபாஷா, அர்த்த ஸங்க்ரஹம், மீமாம்ஸைக்கும் ப்ரகரண க்ரந்தங்களாம். இதே போன்று வேதாந்த சாஸ்த்ரத்திற்கு ஸ்வாமி தேசிகன் இயற்றியருளிய ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநம் தத்வமுக்தா கலாபம், ந்யாய பரிசுத்தி ஆகியவை ப்ரகரண க்ரந்தங்களாம். இவற்றுள் முதன்மையானது ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜனம் எனும் நூல். இதில்

பரிச்சேதத்திற்குத் தமிழுரையைத் திருமலை திருப்பதி தேவஸ்தானம் வெளியிட்டிருக்கிறது. இது நாவல்பாக்கம் திருமலை சதுர்வேத சதுக்ரது ஸ்ரீ உ.வே. வித்வான் ஸ்ரீ க்ருஷ்ண தாதாசாரியரால் எழுதப்பட்டது.

பின்னர் எஞ்சிய ஜீவ - ஈச்வர - நித்யவிபூதி - புத்தி அத்ரவ்ய பரிச்சேதங்களுக்குக் கோயில், ஸப்தம், வங்கீபுரம் மருத்துவான்படி, வாஜபேயம், வீராபுரம் வேங்கட தீக்ஷிதாசாரியார் ஸ்வாமி சந்த்ரிகா எனும் உரையை எழுதி வெளியிட்டிருக்கிறார். இவர் ஸம்ஸ்க்ருதம் தமிழ் இரண்டிலும் பேரறிவுடையவர், சிறந்த தமிழ் எழுத்தாளர். ஸ்ரீ காஞ்சி பேரருளாளனில் எழுதி வரும் இவர் கட்டுரைகளைப் படித்து வருபவர் இவர் தமிழ் நடையைப் பற்றி நன்கு அறிவர். சிக்கலான சாஸ்த்ர விஷயங்களையும் எளிய நடையில், படிப்போர் உள்ளத்தைக் கவரும்படி இனிதாக விரித்து உரைப்பதில் வல்லவர்''

சந்த்ரிகா என்பது நிலவைக் குறிக்கும். நிலவு பொருள்களைக் காட்டுவதோடு உள்ளத்தில் மகிழ்ச்சியைத் தூண்டிக் களைப்பைப் போக்குகிறது. அதேபோன்று தீக்ஷிதரின் உரையும் ஸ்வாமி ஸ்ரீ தேசிகனின் ஸ்ரீ ஸூக்தியின் கருத்துக்களைத் தெளிவாகக் காட்டி நன்கு உணர்ந்தோம், என மகிழ்ச்சியை அளித்து அறியாமையாம் இருளைப் போக்குகிறது. ஆக இவ்வுரை ஸம்ஸ்க்ருதம் கற்றவர்கட்குக் கசடற்ற தெளிவையும், கல்லாதவர்கட்கு ஆன்மநூல் அறிவினைப் பெற வேண்டுமெனும் அவாவை வளர்த்து, ஸதாசார்யர்களை அணுகி வேதாந்த காலக்ஷேபத்தைச் செய்யச் செய்து ஸம்ப்ரதாயத்தை நன்கு உணர்ந்தவர்களாக ஆக்கும். எனவே தேசிக பக்தர்கள் அனைவரும் இந்நூலை வாங்கிக் கற்றுணரும் பெரும் பாக்யத்தைப் பெறுவார்களாக.

இவ்வுரையாசிரியர் இத்தகு சீரிய உயரிய தேசிகத் தொண்டினை மேன்மேலும் செய்ய அரோகத்ருடகாத்ரராய், தீர்க்காயுஷ்மானாய் பல்லாண்டு பல்லாண்டுகள் வாழ்வாங்கு வாழ ஆசார்ய பரம் பரா மூலமாக ஸ்ரீரங்க திவ்ய தம்பதிகளைப ப்ரார்த்தித்து நாராயண ஸ்மரணம் பண்ணுகிறோம்.

நாராயண நாராயண

SRIMAD ANDAVAN

POUNDIRKAPURAM SWAMI ASHRAMAM



ஸ்ரீமந் நிகமாந்த மஹாதேசிகன்

1268–1369

ஸ்ரீ அஹோபிலமடம் ஆஸ்தான வித்வான் ந்ருஸிம்ஹப்ரியா ஸம்பாதகர். ந்யாய வேதாந்த சாஸ்த்ர நிஷ்ணாதர் மஹாவித்வான் புரிசை நடாதூர் ஸ்ரீ க்ருஷ்ணமாசார்யர் ஸ்வாமி ஸாதித்த

முன்னுரை

நம் தர்சநஸ்தாபகரான ஸ்ரீ பகவத்ராமாநுஜர் காலத்திற்குப் பிறகு மாயாவாதம் ஸமோதமாய் சூந்யவாதம் அவிவாதமாய் எங்கும் பரவியிருந்த ஸமயம் தர்மத்ராணார்தம், திருவேங்கடமுடையான் திருமணியின் அம்சமாக, வேங்கடநாதன் என்னும் குருவாய், ஸ்வாமி ஸ்ரீ தேசிகன் அவதரித்ததாக யாவரும் கூறி வருகின்றனர்.

ஸ்ரீ ஸ்வாமி தேசிகனே - **वित्रासिनी विबुधवैरिवरूथिनीनां पद्मासनेन परिचारविधौ प्रयुक्ता । उत्प्रेक्ष्यते बुधजनैरुपपत्तिभूम्नाघण्टाहरेः समजनिष्टयदात्मनेति''** என்று ஸங்கல்பஸூர்யோதயத்தில் அருளிச் செய்துள்ளார் **वित्रासिनी - वित्रासिनी 'आवाहनार्थं देवानां त्रासनार्थं सुरद्विषां घण्टां निनादयेत्''** (தேவதைகளை ஆஹ்வாநம் பண்ணுவதற்காகவும், தேவர்களின் விரோதிகளான அஸுரர்களை விரட்டுவதற்காகவும் கண்டாநாதம் (திருமணியை ஸேவிக்க வேண்டும்) செய்ய வேண்டும். இப்படிப்பட்ட நித்யஸூரியின் அவதாரமாகையால், விபுதவைரிகளான பாஹ்ய குத்ருஷ்டிகள் வாதத்தில், ஸ்வாமி தேசிகனின் திருமிடற்றோசையைக் கேட்டதும் ப்ரத்யுத்தரம் சொல்ல மாட்டாமல், வெள்கிச் சென்றதை நாம் ஸ்வாமியின் சரித்திரத்தின் மூலம் அறிகிறோம்.

ஸ்ரீ ஸ்வாமி தேசிகன் குத்ருஷ்டிகளை நேரில் வாதில் வென்றது மன்னியில் அவர்களின் வாதம் பிற்காலத்தில் தலைதூக்காவண்ணம் பல க்ரந்தங்களை அருளிச் செய்துள்ளார். ''**परश्शतं वापिपरस्सहस्रं श्रीवेङ्कटाचार्यकृताः प्रबन्धाः** என்றும், 'சீரொன்று தூப்புல் திருவேங்கடமுடையான், பாரொன்றச் சொன்ன பழமொழியுள் ஓரொன்றுதானே அமையாதோதாரணியில் வாழ்வார்க்கு வானேறப் போமளவும் வாழ்வு'' என்றும் அபியுக்தர் ஸ்வாமி தேசிகனின் க்ரந்தங்களின் மஹிமையைப் பற்றிப் பேசிப் பரமாநந்தம் அடைந்துள்ளதைக் காணலாம்.

சைவர் மற்றும் தார்க்கிய நூல்கள் சிதையத் தனி மறையிலே - கருத்தை - தேக்கி மனத்துளிதனைத் திணியிருள் நீக்கி' என்றருளிச் செய்துள்ளார். संक्षिप्तं विस्तृतं वा सरलसमुचितं सावधानप्रियं वा, प्राधान्येन प्रगीतं परफणितिपरिष्कारवृत्यास्थितं वा । (நாம் சில க்ரந்தங்களைச் சுருக்கமாகவும் சிலவற்றை விரிவாகவும், சிலவற்றை ஸாதாரண புத்தியுள்ளவர்களுககு ஏற்றனவாகவும், சிலவற்றை மிக்க கவனத்துடன் ஊன்றி நோக்கும் அறிஞர்களுக்கு ஏற்றனவாகவும், சிலவற்றை ஸ்வதந்த்ர நூல்களாகவும், சிலவற்றைப் பிறருடைய ஸ்ரீ ஸூக்திகளுக்கு உரையாகவும் உள்ள பல நூல்களை இயற்றியுள்ளோம் என்றருளிச் செய்துள்ளதைக் காண்க.

இவற்றுள் மிக்க கவனத்துடன் ஊன்றி நோக்கும் வித்வத் ஜநங்கள் அநுபவிப்பதற்கு ஏற்றதான பல க்ரந்தங்களில் 'ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநம்' என்னும் க்ரந்த ரத்நமும் ஒன்று.

"अङ्गानि वेदाश्चत्वारः मीमांसा न्यायविस्तरः । पुराणं धर्मशास्त्रं च विद्या ह्येताश्चतुर्दश" என்ற வேதாங்கங்களாகப் படிக்கப்பட்டவைகளுள் கௌதமரால் செய்யப்பட்ட ந்யாய விஸ்த்ரம் என்னும் ந்யாய ஸூத்ரத்தில் சொல்லப்பட்ட வேத விருத்தமான அர்த்தங்களை நிராகரித்து, அவைகளை வேதோ ப்ருஹ்மணமாகும் வகையில் பரிஷ்கரித்து, "ஸ்ரீ ந்யாய பரிசுத்தி" என்னும் க்ரந்தத்தை அருளிச் செய்துள்ளார். "परस्परविरुद्धप्रमाणाव काशेषु तात्पर्यविशेषपरिकल्पनया परिहार एवहि पण्डित कृत्यम्" என்றருளிச் செய்துள்ளதைக் காணலாம். ஆக ப்ரமாண விருத்தமாக கௌதமர் செய்துள்ள அர்த்தங்களை நீக்கி, பரிஷ்கரித்து தாத்பர்யத்தை அருளிச்செய்து, நம் ஸித்தாந்தத்தை ஸ்தாபித்து அருளினார். இதன்பிறகு, ப்ரமேய விஷயமாக 'ந்யாயஸித்தாஞ்ஜந க்ரந்தத்தை லோகோஜ்ஜீவநார்தம் அருளிச் செய்துள்ளார். "यन्न्यायपरिशुद्ध्यान्ते सङ्ग्रहेणप्रदर्शितम्" पुनस्तद्विस्तरेणात्र प्रमेयमभिदध्महे" என்று அருளிச் செய்திருப்பதால், ஸ்ரீ ந்யாய பரிசுத்தியில் ப்ரமேயாத்யாயத்தில் சுருக்கமாகச் சொல்லப்பட்டதை ஸ்ரீ ந்யாய ஸித்தாஜ்ஞநத்தில் விஸ்தாரமாக அருளிச் செய்கிறார்.

क्षुभिः प्रकर्षेण मेयत्वात् सामान्यतो वा प्रमाविषयः प्रमेयम् । तत् द्विविधम् । दव्याद्रव्यभेदात्'' என்று ந்யாய பரிசுத்தியின் ஆரம்பத்தில் ஸூத்ரமாக அருளிச் செய்துள்ளார். ஸ்ரீ ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநத்தில் ஆரம்பத்தில் ''अशेषचिदचित्प्रकारं ब्रह्म एकमेव तत्त्वम् சேதநாசேத நஶரீரக பரப்ரஹ்மம் ஒன்றே தத்வம்' என்று அருளிச் செய்துள்ளார். पुनस्तद्विस्तरेण प्रमेयमभिदध्महे'' என்று ப்ரமேயத்தைச் சொல்வதாக ப்ரதிஜ்ஞை செய்து விட்டு, தத்வத்தைப் பற்றிப் பேசுவானேன் என்ற கேள்வி வர, 'इदमेवच इत्थं भूतं सामान्यतः प्रमाविषयतया विशेषेण प्रकर्षेण मेयतया च प्रमेयमित्युक्तम्'' என்றருளிச் செய்துள்ளார்.

इदमेव - ப்ரஹ்மமே, इत्थंभूतं - ஸமஸ்தசித சித் ப்ரகாரி பூதம் ப்ரமேயம் - ப்ரமேயம் என்பதற்கு இரண்டு விதமாக அர்த்தம் சொல்லப்படுகிறது. ''प्रकृष्टामितिः प्रमा तस्याः (मितेः) विषयः प्रमेयं' என்று ஸித்திக்கிறது. அதாவது, முதலில் தாதுவானது 'ப்ர' என்னும் உப ஸர்கத்தோடு சேர்க்கப்பட்டு பிறகு ப்ரத்யயத்தோடு சேர்த்து அர்தம் சொல்லப்பட்டது. இரண்டாவது பக்ஷத்தில் தாதுவானது ப்ரத்யயத்துடன் சேர்த்து, मितेः विषयः मेयं, பிறகு प्र என்னும் உப ஸர்கத்தோடு சேர்த்து, प्रकर्षेणमेयं प्रमेयं என்று சொல்லப்படுகிறது. இவ்விதம் இரண்டு விதமாகச் சொல்லப்படும் ப்ரமேயமும் ப்ரஹ்மத்தினிடத்தில் பொருந்தும். அதாவது ஸர்வவஸ்து ஸாதாரண ரூபேண ப்ரமா விஷயமாகவும் முமுக்ஷுக்களால், ப்ரகர்ஷேண மேயமாகவும் ஆகிருன் என்று ஸாமாந்யத: ப்ரமா விஷயதயா விசேஷத: ப்ரமா விஷயதயாச' என்று அருளிச் செய்துள்ளார்.

'சிதசித் ப்ரகாரம் ப்ரஹ்ம ஏகமேவதத்வம்' என்பதால் சிந்மா த்ரப்ரஹ்மமேவ பரமார்த: அந்யத் ஸர்வம் மித்யை என்னும் அத்வைதிகளின் பக்ஷம் நிராகரிக்கப்பட்டதாகிறது. கண்ணில் திமிராதிதோஷம் உள்ளவனுக்கு த்விசந்த்ராதி ப்ரமம் உண்டாவது போல், நல்லறிவில்லாதவர்களுக்குத் தத்வத்தில் மாறாட்டம் உண்டாவது ஸஹஜம். அஞ்ஜந ஸேசநத்தால் கண்ணில் உள்ள தோஷம் நீங்கி, உள்ளது உள்ளபடியே தெரியுமாப் போல, இந்த

'தத்வஜ்ஞாநத்தால் மோக்ஷத்தை அடைவான்' என்பதற்காக 'ஸித்தாஞ்ஜநம்' என்று க்ரந்தத்தின் பெயர். 'அஞ்ஜநம்' என்று சொல்லாமல், ஸித்தாஞ்ஜநம் என்றதால் புதையல் இருக்கும் இடத்தில் ஸஞ்சரித்துக் கொண்டிருந்தாலும் புதையல் இருப்பது தெரியாது. ஆனால், ஸித்தாஜ்ஞநத்தைப் போட்டுக் கொண்டு பார்ப்பவர்களுக்கு பூமியில் உள்ள நிதி தெரியுமாப் போல், வேதத்தில் சொல்லப்பட்ட தத்துவப் பொருள் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநத்தை ஸேவித்தால் நன்கு தெரியும் என்று சொன்னதாகிறது.

இந்த க்ரந்தரத்நத்தில் அபூர்வார்தங்கள் பாஷ்யாதிகளில் சொல்லப்படாதவைகள் சொல்லப் பட்டிருக்கின்றன ஸ்தாலீ புலாக ந்யாயேந இரண்டொரு விஷயத்தை மட்டும் குறிப்பிடுகிறேன்.

அத்வைதிகள் நிரதிஷ்டாந ப்ரமத்தை உபபாதநம் பண்ண முடியாது. என்பதால், ஸர்வம் ஶூந்யம் என்று சொல்லும் மாத்யமிகனின் பக்ஷத்தை நிராகரித்து விட்டு, ஸௌகத சார்வாக ஸாங்க்யர்களின் ஸித்தாந்தங்களிலிருந்து ஒவ்வொரு விஷயத்தை ஸ்வீகரித்து निरस्तसमस्तविशेषं प्रत्यगभिन्नं चिन्मात्रं ब्रह्मैकं औपनिषदं तत्त्वं என்று கல்பித்துள்ளார்கள். இதற்குத் தக்கபடி ச்ருதிகளின் அர்த்தத்தைக் கூறுகிறுர்கள்.

निरस्तसमस्तविशेषं என்று பௌத்தரில் ஒருவரான ஸௌகதர் சொன்ன யுக்தியைக் கொண்டு கல்பித்தார்கள். சார்வாகர் சொன்ன யுக்தியை உபஜீவித்து प्रत्यगभिन्नं என்றுர்கள். चिन्मात्रं என்று, ஸாங்க்யர் சொன்ன யுக்தியைக் கொண்டு கல்பித்தார்கள். இவ்விஷயத்தை ஈஶ்வர பரிச்சேதத்தில் 'सांख्यसौगतचार्वाकसङ्कराच्छङ्करोदयः'' ஸாங்க்யர், ஸௌகதர், சார்வாகர் இவர்களுடைய சேர்க்கையால் ஶங்கரருடைய அத்வைத மதம் உண்டாயிற்று என்று அருளிச் செய்துள்ளதைக் காணலாம்.

ஜீவபரிச்சேதத்தில், பக்திநிரூபண ப்ரகரணத்தில் 'स्त्री विधुराणामपि जपोपवासाद्यङ्गाधिकृतानां ब्रह्मविद्याधि कारो ऽस्त्येव'

என்று ஸ்த்ரீகளுக்கும் ப்ரஹ்ம வித்யையில் அதிகாரம் உண்டு என்று அருளிச் செய்துள்ளார். இவ்விஷயம் பாஷ்யாதிகளில் சொல்லப்பட வில்லை. இவ்விதமாக அபூர்வ விஷயங்களை இக்ரந்தரத்நத்தில் அருளிச் செய்துள்ளார். இக்க்ரந்தத்தைப் பண்டிதர்களாக இருப்பவர்கள். ஆசார்ய ஸகாசத்தில் காலக்ஷேபம் பண்ணியே அறியக் கூடியதாக இருக்கிறது. இதற்கு, உபநிஷத் பாஷ்யகாரரும், மஹாமஹோபாத்யாய சதுஶ்ஶாஸ்த்ர வித்வான் ஸ்ரீ. உ.ப திருப்புட்குழி ஸ்வாமி என்று ஸு ப்ரஸித்தரான ஸ்ரீ க்ருஷ்ண தாதாசார்ய மஹாதேசிகனும் ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் வ்யாக்யாநம் செய்துள்ளார்கள். இரண்டு வ்யாக்யாநங்களும் ஸம்ஸ்க்ருதத்திலேயே செய்யப்பட்டுள்ளன.

ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் அதிக பாண்டித்யமில்லாதவர்களும் அறிவதற்கு ஸௌகர்யமாக, தமிழில் விளக்கமாக ஒரு உரை இதுவரை ஒருவரும் இயற்றவில்லை. அக்குறை தீர வீராபுரம் ஸ்ரீ. உ.ப. வேங்கட தீக்ஷிதர் ஸ்வாமி தமிழில் வ்யாக்யானம் பண்ணியுள்ளார். இந்த வ்யாக்யானம். அதிவிஸ்தாரமும் அதி ஸங்கோசமும் இல்லாமல் நன்கு அமைந்துள்ளது. இந்த ஸ்வாமி, தர்க, வ்யாகரண பூர்வோத்தர மீமாம்ஸா ஶாஸ்த்ரங்களை நன்கு அப்யஸித்து ந்யாய, வ்யாகரண, மீமாம்ஸா ஶாஸ்த்ரங்களில் ஶிரோமணி பட்டம் பெற்றுள்ளார். தமிழ் வித்வான் பட்டமும் பெற்றிருக்கிறார். ஸ்ரீ உ.வே. மஹா வித்வான் ஸ்ரீ க்ருஷ்ண தாதயார்ய மஹாதேசிகன் ஸந்நிதியில் காலக்ஷேபம் பண்ணியுள்ளார். வேதாந்த ஸாரத்திற்குத் தமிழில் விரிவுரை எழுதி ஸ்ரீ பேரருளாளன் பத்ரிகையில் வெளி வந்திருக்கிறது. இந்த ஸ்வாமி மஹாசாந்தர். அஹங்கார லேஶமும் இந்த ஸ்வாமியிடம் காண முடியாது. இவ்விதம் ஸகல குணங்களுடன் நல்ல பாண்டித்யத்தைப் பெற்று இந்த ஸ்வாமி ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநத்திற்கு எழுதிய வ்யாக்யாநம் வித்வத் ச்ரேஷ்டர்கள் யாவரும் கொண்டாடும் படியாக நன்கு அமைந்துள்ளது. இம்மாதிரியே பல க்ரந்தங்களுக்குத் தமிழில் விரிவுரை எழுதி உபகரிக்க இந்த ஸ்வாமிக்கு ஆயுராரோக்யாதிகளை ஶரண்ய தம்பதிகள் அநுக்ரஹிக்க வேணுமாய் ப்ரார்த்திக்கிறேன்.

புரிசை நடாதூர் க்ருஷ்ணமாசார்யர் ஸ்வாமி
ஸ்ரீ ந்ருஸிம்ஹப்ரியா ஸம்பாதகர்

ஸுபமஸ்து

ஸ்ரீ:

சதுஶ்ஶாஸ்த்ர வித்வான் திருப்பதி கேந்த்ரிய ஸம்ஸ்க்ருத வித்யாபீட முன்னாள் துணேவேந்தர் மஹா மஹோபாத்யாய ஸ்ரீ உ.வே. N.S. ராமானுஜ தாதாசார்ய ஸ்வாமியின்

அணிந்துரை

கௌதம முனிவரால் தோற்றுவிக்கப்பட்ட ந்யாய தர்சனத்திற்கு பாஷ்யத்தை இயற்றிய வாத்ஸ்யாயனமுனிவர் தொடக்கத்தில் ப்ரமாணம் ப்ரமேயம் ப்ரமாதா ப்ரமிதி இந்நான்கில் உலக வ்யஹாரம் அடங்கியுள்ளது. எந்தக் கருவியைக் கொண்டு ஒரு பொருளை உள்ளபடி அறிகிருனோ அது ப்ரமாணம், எதை அறிகிருனோ, அது ப்ரமேயம், எவன் அறிகிருனோ அவன் ப்ரமாதா. அறிவு ப்ரமை என்றும் விளக்கியுள்ளார். ஆக இந்நான்கில் எல்லாம் அடங்கியுள்ளன என்று மிகவும் சுருக்கமாகவும் ஸாரமாகவும் அருளிச் செய்கிறுர். பல வகையான நூல்களைத் தோற்றுவித்த மஹர்ஷிகளும் இந்நான்கைப் பற்றியே ஆராய்ச்சி செய்து சுருக்கமான ஸூத்திரவடிவிலும் விரிவான பாஷ்யம் வார்த்திகம் முதலிய வடிவிலும் பலவிதமாக அருளிச் செய்துள்ளார்.

மேலே கூறிய நான்கு தத்வங்களில் ப்ரமாணம் ப்ரமேயம் இவற்றைப் பற்றி முக்கியமாக அறிவிப்பதற்காக ந்யாய தர்சனம் வைசேஷிக தர்சனம் என்கிற தர்சனங்கள் தோன்றின. ப்ரமாணமிராமல் ப்ரமேயமும் ப்ரமேயமிராமல் ப்ரமாணமும் இருக்க இயலாது. ஆகையால் ஒன்றைக் கூறும் பொழுது மற்றொன்றைக் கூறவேண்டிய அவசியம் ஏற்படுகிறது. ந்யாயதர்சனம் ப்ரமாணத்தை முக்கியமாக வைத்துக் கொண்டு கௌதம முனிவரால் தோற்றுவிக்கப் பட்டது. வைசேஷிக தர்சனம் ப்ரமேயத்தை முக்கியமாக வைத்துக் கொண்டு கணாத முனிவரால் தோற்றுவிக்கப் பட்டது.

இந்த இரண்டு தர்சனங்கள் தவிர மீமாம்ஸா தர்சனம் வேதாந்ததர்சனம், ஸாங்க்யதர்சனம் யோகதர்சனம் என்கிற தர்சனங்கள் தோன்றியுள்ளன. இவைகள் ஆஸ்திக தர்சனங்கள். இவை தவிர சார்வாகம், பௌத்தம், ஜைனம் என்று மூன்று

தர்சனங்களிலும் ப்ரமாணம் ப்ரமேயம் இவற்றைப் பற்றின விரிவான ஆராய்ச்சிகள் உள்ளன. ப்ரமாணங்களின் எண்ணிக்கை, அவற்றின் இலக்கணம், அவற்றின் செயல்கள், அது போல் ப்ரமேயங்களின் எண்ணிக்கை அவற்றின் இலக்கணம், அவைகளை அறிவதால் ஏற்படக்கூடிய பயன் இவற்றைப் பற்றியெல்லாம் விரிவாகக் கூறப்படுகிறது. ஆனால் ஒவ்வொரு விஷயத்திலும் எல்லோரும் ஒரே அபிப்ராயம் கொண்டுள்ளனர் என்பதில்லை. அபிப்ராயபேதமே காணப்படுகிறது. அவரவர்கள் தம்தம் கொள்கைகளை நிலை நாட்டுவதற்காகப் பிறர் கொள்கைகளை மறுக்க வேண்டிய நிலையும் ஏற்பட்டுள்ளது.

இந்நிலையில் ப்ரமாணம் ப்ரமேயம் இவைகளைப் பற்றி நம் விசிஷ்டாத்வைததர்சனத்தில் எவ்வாறு ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது என்பதைப் பற்றி ஆராய்ச்சியுடன் தீர்மானிக்க வேண்டியது அவசியமாகிறது. இதைக் கருத்தில் கொண்டு ஸ்வாமி ஸ்ரீ தேஶிகன் ந்யாய பரிசுத்தி ந்யாயஸித்தாஞ்ஜனம் என இரண்டு க்ரந்த ரத்னங்களை அருளிச் செய்தார். அதில் ந்யாய பரிசுத்தியில் ப்ரமாணங்களைப் பற்றி விரிவாக அருளிச்செய்து ப்ரமேயங்களைப் பற்றி, சுருக்கமாக அருளிச்செய்தார். ப்ரமேயத்தை விரிவாகத் தெரிவிக்க வேண்டும் எனத் திருவுள்ளம் கொண்டு ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநம் என்கிற க்ரந்தத்தை அருளிச் செய்தார் - இதை அவரே.

யந்ந்யாய பரிசுத்யந்தே ஸங்க்ரஹேண ப்ரதர்சிதம் ।
புநஸ்தத்விஸ்ரேணாத்ர ப்ரமேயமபிதத்மஹே ॥

(ந்யாய பரிசுத்தியின் கடைசியில் சுருக்கமாகக் கூறப்பட்ட ப்ரமேயத்தை இங்கு ந்யாயஸித்தாஞ்ஜனத்தில் விரிவாகக் கூறுகிறோம், என்கிறார். ந்யாய பரிசுத்தியில் முக்யமாக கௌதம முனிவரின் ந்யாய தர்சனத்தை விமர்சித்து ப்ரமாணங்கள் அறுதியிடப் படுகின்றன. ந்யாயஸித்தா-ஞ்ஜநத்தில் கணாத முனிவரின் வைசேஷிகதர்சனத்தை விமர்சித்து ப்ரமேயங்கள் அறுதியிடப்படுகின்றன. இதையும் ஸ்வாமியே புத்தி பரிச்சேதத்தின் கடைசியில் -

''வைசேஷிக சைலீமனுஸ்ருத்ய யதாவஸ்திதபதார்த்த ஸ்வரூபம் ஹி அத்ர விஶோத்யதே''

(வைஶேஷிகர்களின் ரீதியை அநுஸரித்து உண்மையான பதார்த்தங்களின் ஸ்வரூபம் இங்கு சோதிக்கப்படுகிறது) என்று அருளிச் செய்தார். கண்ணில் படலம் என ஒருவித ரோகம் தோன்றும் அது இருந்தால் பார்வை சரியாக இராது. ஸித்தாஞ்ஜனம் என ஒரு விதமான, மை உண்டு அதைக் கண்ணில் தடவிக் கொண்டு பார்த்தால் அந்த ரோகமுள்ளவனுக்கு பூமியில் மறைந்துள்ள பொருள்களெல்லாம் கூட, தெரியும். அதுபோல் இந்த க்ரந்தத்தில் கையாளப்பட்ட ந்யாயங்களாகிய மையைத் தடவிக் கொண்டு பார்த்தால் மோஹமுள்ளவர்களுக்குக் கூட வேதங்களில் மறைந்துள்ள பொருள்கள்எல்லாம் தெளிவாகத் தென்படும் என்ற கருத்துடன் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜனம் என்று பெயர் வைக்கப்பட்டது. இது மங்கள ச்லோகத்திலேயே அறிவிக்கப்பட்டுள்ளது.

இப்படி அருமையான பல யுக்திகளைப் பொதிந்து கொண்டுள்ள இந்த ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜன க்ரந்தத்தை ஒரு எழுத்து விடாமல் நன்கு புரிந்து கொண்டால் ஐயம் திரிபு அற அறிய வேண்டிய தத்வங்களைப் பற்றிய உண்மையான அறிவைப் பெறலாம். முதலில் சிதசித்விசிஷ்டனான நாராயணன் ஒருவனே தத்வம் அறிய வேண்டிய பொருள் என்று கூறினாலும் அதில் உள்ளடங்கிய சேதனம் அசேதனம் நாராயணன் இம்மூன்றும் அறிய வேண்டியவை அறிவிக்கப்பட்டுள்ளன இக்கரந்தத்தில்.

இந்த க்ரந்தத்தைப் புரிந்து கொள்வதே மிகவும் கடினம். உபநிஷத் பாஷ்யகாரர்வ்யாக்யானமில்லையேல் இதைப் புரிந்து கொள்ளவே முடியாது. அந்த மஹானுடைய மஹோபகாரத்தை நாம் பெற்றுள்ளோம்.

இதை ஸம்ஸ்க்ருதம் அறியாதவர்களும் புரிந்து கொள்வதற்காக தமிழில் ஒரு உரை அவசியமாகிறது. ஸ்ரீ உ.வே. வீராபுரம் கோயில் சப்தம் வங்கீபுரம் வெங்கடதீக்ஷிதாசார்ய ஸ்வாமி அரும்பாடு பட்டு நன்ருகப் புரிந்து கொண்டு தமிழில் அதிக விரிவும் சுருக்கமும் இராமல் எல்லோரும் அறிந்து கொள்ளும்படி உரை எழுதியுள்ளார். இது எல்லோரும்

வேதாத்யயனம் பண்ணினவர். ந்யாயம், வ்யாகரணம், மீமாம்ஸா, வேதாந்தம் ஆகிய நான்கு சாஸ்த்ரங்களையும் ஸ்ரீ உ.வே. அய்யா தேவநாதாசார்ய மஹாதேசிகன் ஸ்ரீ உ.வே. ஸோமயாஜி நாராயணாசார்ய மஹாதேசிகன், ஸ்ரீ. உ.வே. க்ருஷ்ணஸ்வாமி தாதாசார்ய மஹாதேசிகன் (அடியேன் தகப்பனார்) இவர்களிடமும் மற்ற பெரியோர்களிடமும் கசடறக் கற்றவர். கி வா ஜகந்நாதன் முதலியவர்களிடம் தமிழ் இலக்கிய இலக்கண நூல்களைப் பயின்று தமிழ் வித்வான் பரீக்ஷையிலும் தேறியவர். சாம்பல் பூத்த நெருப்பு போல் தன்னுடைய பாண்டித்யம் வெளியில் தெரியாதது போல் பால்யேன, திஷ்டாஸேத் என்கிற ரீதியில் விளங்குபவர். ''மாதுலாத் ஸகலா: கலா:'' என்றபடி மாமாவிடமிருந்து வித்யையுடன் ஆத்ம குணங்களையும் பெற்றவர். இவருக்கு இவ்வளவு பாண்டித்யமுள்ளது என்பதை மிகமிகச் சில பண்டிதரே அறிவர். அடியேன் தகப்பனாரைப் பற்றி அவரிடம் தர்க்கம் வாசித்த டாக்டர் A. சங்கரய்யர் பலமுறை கூறியுள்ளார் ''உன் அப்பாவின் பாண்டியத்தை அறிவதற்குத் தனி பாண்டித்யம் வேண்டும்'' என்று. இக்காலத்தில் ஆடம்பரம் இராமல் ஆத்மகுணம் அதிகமாக இருந்தாலும் பல பேர்களுக்கு மதிப்பு ஏற்படுவதில்லை. இதை அடியேன் எழுதுவது எதற்கென்றால் இவர் சதுச் சாஸ்த்ரங்களிலும் பரிபூர்ணமாக பாண்டித்யமுள்ளவர், பரம சாந்தர், என்பதையும் உலகத்தார் அறிந்து கொள்ள வேண்டும் என்பதற்காகவே. வித்வானேவ விஜானாதி வித்வஜ்ஜனபரிச்ரமம் என்கிறபடி அடியேன் இவருடைய வைதுஷ்யத்தை அறிந்து கொண்டுள்ளேன்.

கடைசியாக இந்தத் தமிழ் உரையுடன் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜனத்தை ஊக்கத்துடன் வாசித்து நாம் அவசியம் தெரிந்து கொள்ள வேண்டிய ப்ரமேயங்களைத் தெரிந்து கொண்டு எல்லோரும் மகிழ வேண்டும் என்று ப்ரார்த்திக்கிறேன். இதே போல் தத்வ முக்தாகலாபத்துக்கும் தமிழில் உரை எழுதி வெளியிடவும் அதற்கு வேண்டி ஆயுராரோக்யைச்வர்யாதிகளையும் சரண்யன் ஸங்கல்பிக்க வேண்டும். ஆஸ்திகர்களும் உதவ வேண்டும் என வேண்டுகிறேன்

என்.எஸ். ராமாநுஜ தாதாசார்யர்

ஸ்ரீ:

பத்மாவதீ ஸமேத ஸ்ரீநிவாஸ பரப்ரஹ்மணே நம:

ஸ்ரீமதே ராமாநுஜாய நம: - ஸ்ரீமதே நிகமாந்த குருவே நம:

தாஸன் செய்யும் விஜ்ஞாபநம்

ஸ்வாமி ஸ்ரீதேசிகன் மக்கள் உய்வதற்காக வடமொழியிலும், தமிழிலும் மணிப்ரவாள நடையிலும் பல நூல்களை இயற்றியுள்ளார். அவற்றுள் ஸ்ரீ ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநம் என்னும் விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்த நூல் ப்ரகரண நூலாகும் அவ்வம்மதத்தினர் தங்கள் மதத்திற்குரிய தத்வஹித புருஷார்த்தங்களைச் சுருக்கமாகக் கூறுவது ப்ரகரண நூலாகும். ந்யாய சாஸ்த்ரத்திற்கு முக்தாவளியும், மீமாம்ஸைக்குப் பரிபாஷையும், வ்யாகரணத்திற்கு வையாகரண ஸித்தாந்த கௌமுதியும் ப்ரகரண நூல்கள் என்பது யாவரும் அறிந்ததே அவற்றைப் போன்ற விசிஷ்டாத்வைத ப்ரகரண நூலேஸ்ரீ ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநம் ஆகும்.

இந்நூல் ஆழ்ந்த பொருளும் சுருக்கமான வாக்கியங்களும் கொண்டது. ஸ்ரீ பாஷ்யம், கீதாபாஷ்யம், வேதார்த ஸங்க்ரஹம், ஸாரம், தீபம் முதலிய நூல்களின் கருத்துக்களை உள்ளடக்கியது. பெரியோர்களின் மேற்கோள்கள் தக்க இடங்களில் காட்டப்பட்டுள்ளன. இதற்கு உபநிஷத் பாஷ்யகாரர் ரங்க ராமாநுஜ முநிவர் அருளிய எளிய ஸம்ஸ்க்ருத உரை ஒன்றே தொன்று தொட்டு காணப்படுகிறது. ஆயினும் ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் மிக்க பயிற்சியற்றவர். ஸ்ரீ ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநத்தை ஸேவிப்பதற்கு இயலவில்லை. இக்குறையைநீக்கத் தமிழில் ஒருரை இருத்தல் நலம் என்பதை உணர்ந்தவரும் அடியேனுடைய மாதுலரும் ஆசார்யரும் வேத சதுச்சாஸ்த்ர வித்வானும் மைஸூர் ராஜஸ தஸ்ஸில் ந்யாய சாஸ்த்ரத்தில், பூர்வபாகம், உத்தரபாகம் ஆகிய இரண்டு பாகங்களிலும் பரீக்ஷை கொடுத்து முதல்வராக, தேர்ச்சி பெற்றதற்கு அடையாளமாக இரண்டு

ப்ரவசநம் செய்தவரும், ந்யாய சாஸ்த்ர ஸித்தாந்த லக்ஷணத்திற்கு எளிய உரை எழுதியவரும் அசிதில குருபக்தரும் ஸ்மிதபூர்வாபிபாஷியும், சமதமாதி ஆத்ம குணங்கள் நிரம்பப் பெற்றவருமான திருமலை - சதுர்வேத-சதக்ரது நாவல்பாக்கம் மஹாவித்வான் சடகோப க்ருஷ்ணஸ்வாமி தாதாசார்யர் ஸ்வாமி இந்த நூலின் ஜடத்ரவ்ய பரிச்சேதத்திற்கு தமிழில் எளிய நடையில் எழுதிய உரை T.T.D. அதிகாரிகளால் அச்சிட்டு வெளியிடப்பட்டது. அந்த ஸ்வாமியநுக்ரஹமே இந்நூல் வெளிவரக்காரணம்.

அந்த ஸ்வாமி இப்பொழுது இராததால் மேல் பாகத்திற்கு (ஜீவ பரிச்சேதம் தொடங்கி அத்ரவ்ய பரிச்சேதம் வரை உள்ள பாகத்திற்கு), அடியேனை உரை எழுதும்படி மஹா வித்வான் N.S ராமாநுஜ தாதாசார்யர் சொன்னார். அவர் கீழே குறிப்பிட்ட வித்வான் க்ருஷ்ண ஸ்வாமி தாதாசார்ய ஸ்வாமியின் குமாரர், வேத சதுச்சாஸ்த்ர வித்வானும் சென்னைப் பல்கலைக் கழகம் நடத்தும் ந்யாய சாஸ்த்ரப் பரீக்ஷயில் முதல்வராகத் தேர்ச்சி பெற்றதற்கு அடையாளமாக தங்கமெடல் பெற்றவர் மஹாமஹோ பாத்யாய என்னும் பிருதம் வஹிப்பவர். திருப்பதியில் கேந்த்ரிய ஸம்ஸ்க்ருத வித்யா பீடத்தில் வைஸ் சான்ஸலர் ஆக இருந்தவர். சிஷ்ய ஸம்ருத்தியுடையவர், ந்யாயத்தில், பஞ்சலக்ஷணீ, சதுர்தசலக்ஷணீ, பக்ஷதா, அவயவம் நீலகண்ட ப்ரகாசிகா, திநகரீயம் முதலிய நூல்களுக்கு ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் உரை எழுதியவர் ஸ்வதந்த்ர க்ரந்தங்கள் பல இயற்றியவர். டாடா ஸம்ஸ்க்ருதத்திற்கு வைத்திருக்கும் பரிசைப் பெற்றவர் தன் பிதாவைப் போலவே சாந்தி தாந்த்யாதி குணங்களைப் பெற்றவர். அத்தகைய அவர் பணித்ததை மனத்தில் கொண்டு அல்பஜ்ஞனான அடியேனும் எழுதத் தொடங்கி அடியேன் சிற்றறி விற்கேற்ப அதனை எழுதி முடித்து விட்டேன். அங்கங்கு ஏற்பட்ட

அச்சிடக்கையில் பணமில்லை. செலவோ ரூபாய் எழுபதாயிரத்துக்கு மேல் ஆகிறது. இந்த ஸமயத்தில் புதிய புத்தகத்தை வெளியிடுபவர்களுக்கு T.T. தேவஸ்தானத்தில் ரூ. பதினைந்தாயிரம் கொடுக்கிறார்கள், அதற்கு விண்ணப்பம் செய்க என்று கூத்தப்பாக்கம் திருமலை நல்லான் சக்ரவர்த்தி ராகவாசார்யர் சொன்னார். அதன்படி விண்ணப்பம் செய்தேன். அவர் மிகவும் அலைந்து அந்தப் பணத்தை வாங்கிக் கொடுத்து, இந்த வேலையைச் செய்ய ஊக்குவித்தார். எனவே, முதன் முதல் அடியேனுக்குத் திருவேங்கடமுடையான் அநுக்ரஹம் கிடைத்தது. அதற்குக் காரணமாயிருந்த *T.T.D.* அலுவலர்களுக்கு க்ருதஜ்ஞதையை அறிவிக்கிறேன்.

பெரியோர் ஆசீர்வாதம் வெண்டும் என்று எண்ணி ஸ்ரீரங்கம் சென்று, ஸ்ரீ பௌண்டரீகபுரம் ஆச்ரமத்தில் தத்காலம் எழுந்தருளியிருக்கும், வித்வதக்ரகண்ய ஸ்ரீமதாண்டவன் பரமஹம்ஸேத்யாதி பிருதாலங்க்ருத பறவாக்கோட்டை ஸ்ரீ கோபால மஹாதேசிகன் ஸ்வாமி ஸந்நிதியில் ஸ்ரீமுகம் அருள, விஜ்ஞாபித்தேன். அந்த ஸ்வாமியும் க்ருபை வைத்து ஸ்ரீமுகம் அருளியாயிற்று. அவ்வாறே ஸ்ரீ அஹோபில மடம் ஆஸ்தாந வித்வானும், ஸ்ரீ ந்ருஸிம்ஹப்ரியா ஸம்பாதகரும் ந்யாயம், வேதாந்தம் முதலிய ஶாஸ்த்ரங்களில் நிஷ்ணாதரும், பல ஶிஷ்யர்களுக்கு வேதாந்த ஶாஸ்த்ர ப்ரவசநம் செய்பவரும் ராஷ்ட்ரபதி புரஸ்காரம் பெற்றவருமான ஸ்ரீ உ.வே. புரிசை நடாதூர் ஸ்ரீபாஷ்ய ஸிம்ஹாஸநம் ஸ்ரீபாஷ்யாம்ருத வர்ஷீ மஹாவித்வான் க்ருஷ்மாசார்யர் ஸ்வாமி ஸந்நிதியில் ஸ்ரீமுகம் அருள ப்ரார்த்தித்தேன். அந்த ஸ்வாமியும் க்ருபையுடன் ஸ்ரீமுகம் ஸாதித்தாயிற்று. அங்ஙனமே, மேலே குறிப்பிட்ட மஹாவித்வான் *N.S.* ராமாநுஜ தாதாசார்யரும் ஸ்ரீமுகம் கொடுத்தார். இந்நூலை அச்சிட *V.K.N. Enterprises* நடத்தும் ஸ்ரீ நாராயணாசாரியரிடம் கொடுத்தேன். அவரும் நல்ல முறையில் அச்சிட்டுக் கொடுத்தார். *Proof* பார்க்க

ஸ்ரீநிவாஸனை (M.A.) வைத்துக் கொண்டேன். அடியேனுடைய மாப்பிள்ளை சிரஞ்ஜீவி அத்தி-மாடபூசி தேவராஜாசார்யர் T.T.D. யுடன் தொடர்பு கொண்டு இந்நூல் வெளிவர மிகவும் உதவினார். இவ்வளவு மஹோபகாரம் செய்த மேற்கூறியவர்களுக்கு எத்தகைய கைம்மாறு செய்வது என்று புரியவில்லை. எனவே இவர்களனைவர்க்கும் பத்மாவதீ ஸமேதனான திருவேங்கடமுடையான் ஆயுராரோக்யை ச்வர்யாதிகளை அருள வேண்டு மென்று ப்ரார்த்திக்கிறேன். இதுவே அவர்களுக்கு நான் செய்யும் கைம்மாறு ஆகும்.

இந்நூலுக்குப் பல உரைகள் இருப்பினும் ஸ்ரீ உபநிஷத் பாஷ்ய காரருடைய ஸம்ஸ்க்ருத உரை தெளிவாக இருப்பதால் அதையே ஆதாரமாகக் கொண்டு இத்தமிழ் உரையை எழுதினேன். கடின பதங்களை விளக்க அடைப்பிலேயே பொருள் எழுதியிருப்பதால் தனியாக அருஞ்சொற்பொருள் எழுதவில்லை. பொருளாழமிருப்பினும் வாக்யங்கள் மிகச்சுருக்கமாயிருப்பதால் அவற்றை விளக்க வ்யாக்யானக் கருத்துக்களையும் கொண்டு விளக்கி இருக்கிறேன். பொதுவாக இந்தத் தமிழ் உரையை வைத்துக் கொண்டு மூலத்தை ஸேவித்தால் கருத்து நன்கு விளங்கும் என்பது அடியேனுடைய அபிப்ராயம். நீரக்ஷீரந்யாயத்தை மனத்தில் கொண்டு பெரியோர்கள் நல்லதைக் கொள்ள ப்ரார்த்திக்கிறேன்.

विद्वद्भक्तदासः

வீராபுரம் வேங்கட தீக்ஷிதர்

விஷய ஸூசிகை (பொருளடக்கம்)

॥ श्रीः ॥

ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநே ஜீவபரிச்சேத:

ஈஶ்வரபரிச்சேத:

நித்யவிபூதிபரிச்சேத:

புத்திபரிச்சேத:

அத்ரவ்யபரிச்சேத:

॥ श्रीरस्तु ॥

पद्मावतीसमेत श्रीनिवासपरब्रह्मणे नमः।

श्रीमते रामानुजाय नमः।

श्रीमन्निगमान्तमहागुरवे नमः।

श्रीमन्निगमान्तमहादेशिकविरचितन्यायसिद्धाञ्जने

१. जीवपरिच्छेदः चन्द्रिकाव्याख्यासहितः

१. ''जीवस्य देहव्यतिरेकनिरूपणम्''

अथ जीवः। अल्पपरिमाणत्वे सति ज्ञातृत्वं, शेषत्वे सति ज्ञातृत्वं इत्यादि तल्लक्षणम्। स तावत् न देहः; प्रत्येकसमुदायचैतन्यादिविकल्पानुपपत्तेः, शरीरभेद इव अभिप्रायभेदप्रसङ्गात्, ममेतिव्यतिरेकप्रत्ययात् सङ्घातत्वादिहेतुभिश्च। अवयविनश्च दूषितत्वात्। सिद्धावपि तद्गुणस्य कारणगुणपूर्वकत्वप्रसङ्गात्। पाकजगुणवत् परिणामविशेषाभ्युपगमेऽपि प्रत्यवयवं चैतन्यप्रसङ्गो दुष्परिहरः।

अत एव ''तेभ्यः चैतन्यं किण्वादिभ्यो मदशक्तिवत्'' इति प्रलापो निरस्तः। सङ्घातदशायां प्रत्यवयवं मदशक्तेः, रसविशेषादिवत्। अस्तु तर्हि भूतावयवविशेषः शीघ्रसञ्चारी स्थायी वा ज्ञातेति चेत्; प्रकारान्तरेण अयं अभ्युपगतः वैदिकः पक्षः। देहाख्यपिण्डातिरेके सिद्धे अनित्यत्वादिवादस्य अयत्नवार्यत्वात्। आगमेनैव अस्य

सेवे तं निगमान्तार्यं विश्वामित्रकुलोद्भवम्।
सद्भावं जनता प्राप यदीयग्रन्थसङ्गतः॥

नृसिंहतातयगुरुं विद्वन्नारायणं श्रये।
धीशं श्रीदेवनाथं च श्रीशैलकुलमौक्तिकम्॥

वेदवेदान्तसत्तर्कतन्त्रतन्त्राब्धिपारगम्।
नौमि श्रीकृष्णतातार्यं दयादान्त्यादिसद्गुणम्॥

वङ्गिवंशस्य तिलकं रङ्गनाथगुरुं भजे।
पितरं मम शान्त्यादिगुणैः पूर्णमकल्मषम्॥

न्यायसिद्धाञ्जने जीवपरिच्छेदस्य चन्द्रिकाम्।
वेङ्कटो दीक्षितो व्याख्यां कुरुते द्राविडीं शुभाम्॥

1. சந்த்ரிகா வ்யாக்யா

1. ஜீவாத்மா ஶரீரத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவன் எ நிரூபித்தல்

ஸ்ரீமந் நிகமாந்த மஹாதேஶிகன் அசேதநத்தை நிரூபித்த பிற அதைவிட ஸூக்ஷ்மமாக (நுண்ணியதாக) அறியக் கூடிய ஜீவ நிரூபிக்கிறார். அசேதநமான மண்ணுருண்டை குடமாவதை நா கண்களால் காண்கிறோம். எனவே மண், குடமாக விகாரத்தை அடைகிறது. இதனை ஸ்வரூபாந்யதாபாவம் (மண் ஸ்வரூபமே குடமாகப் பரிணமிக்கிறது) என நூலோர் கூறுகின்றன ஜீவனுக்கு ஸ்வரூபத்தில் விகாரம் இல்லை. ஆனால் அவனிடமுள் தர்மபூத ஜ்ஞாநம் சுருங்கிவிரியும் தன்மையுடையது. அ ஜீவனிடமுள்ள தர்மமான அறிவில் ஏற்படுவதால் அதை ஸ்வபாவாந்யதாபாவம் (தன்னிடமுள்ள தர்மமான அறி விகாரப்படுதல்) என்று பகர்வர். இதனைக் கண்ணால் கா இயலாது. அதனால்தான் கண்ணால் காணப்படு விகாரத்தையுடைய அசேதநத்தை முதலில் நிரூபித்து, பிற

அதாவது ஒன்றனை நிரூபித்த பிறகு அதனுடன் தொடர்புடைய மற்றொன்றையே நிரூபிக்க வேண்டும். இராவிடின் தொடர்பற்ற மற்றொன்றை ஏன் நிரூபிக்க வில்லை? என்ற கேள்வி எழும்.

ஜீவ லக்ஷணம்

அல்ப பரிமாணத்வேஸதி ஜ்ஞாத்ருத்வம் (சிறிய அளவுடன் கூடிய அறிவுடையவனாயிருத்தல் ஶேஷத்வேஸதி ஜ்ஞாத்ருத்வம் ஶேஷத்வத்துடன் (அடிமையுடன்) கூடிய அறிவுடையவனா யிருத்தல் முதலியவை ஜீவனுடைய இலக்கணங்கள் ஆகும். 'வாலாக்ரஶதபாகஸ்ய' என்னும் ஶ்ருதி வாக்கியம் ஜீவனைச் சிறிய வடிவினனாகத் தெரிவிக்கிறது. மேலும் ஜீவனிடம் 'அறிவு உள்ளது. அவனுடைய உருவமும் அறிவுமயம். எனவே 'அல்பபரிமாணத்வேஸதி ஜ்ஞாத்ருத்வம்' என்னும் இலக்கணம் அவனிடம் பொருந்தியுள்ளது. இதுவே லக்ஷ்யத்தில் லக்ஷணம் பொருந்தியிருப்பதாகிய லக்ஷண ஸமந்வயமாகும். இங்கே அல்பபரிமாணத்வேஸதி ஜ்ஞாத்ருத்வம் என்பதற்கு அல்பபரிமாணத்வவிஶிஷ்ட ஜ்ஞாத்ருத்வம் என்பது பொருள். விஶிஷ்டம் என்பதால் விஶேஷணத்துடன் கூடிய விஶேஷ்யம் என்பது பெறப்படுகிறது. எனவே அல்பபரிமாணத்வம் என்பது விஶேஷணச்சொல். ஜ்ஞாத்ருத்வம் என்பது விஶேஷ்யச்சொல். இவற்றை முறையே விஶேஷணதளம் விஶேஷ்யதளம் என்றும் ஆன்றோர் வ்யவஹரிப்பர். இவற்றுள் விஶேஷ்யதளமாகிய ஜ்ஞாத்ருத்வத்தை மட்டும் இலக்கணமாகக் கொண்டால், ஜ்ஞாத்ருத்வம் (அறிவு) ஈஶ்வரனிடமும் இருப்பதால், அலக்ஷ்யமான ஈஶ்வரனிடம் லக்ஷணம் இருப்பதைக் கொண்டு அதிவ்யாப்தி என்னும் குற்றம் லக்ஷணத்திற்கு ஏற்படும். அதனை நீக்க அல்ப பரிமாணத்வம் என்னும் விஶேஷணதளம் சேர்க்கப்படுகிறது.

ஈஶ்வரனிடம் அல்பபரிமாணத்வம் இராததால் (அவன் விபுவாதலால்) அதிவ்யாப்தி நீக்கப்படுகிறது. விஶேஷ்யதளமாகிய அல்பபரிமாணத்வத்தை மட்டும் இலக்கணமாகக் கொண்டால் கடம், படம் முதலியனவும் அல்பபரிமாணம் கொண்டுள்ளதால் அலக்ஷ்யமாகிய அவற்றில் அதிவ்யாப்தி தோன்றும். அதை நீக்க ஜ்ஞாத்ருத்வம் என்னும்

ஜ்ஞாத்ருத்வம் (அறிவு இன்மையால் அதிவ்யாப்தி இல்லை. இதனைத் தளப்ரயோஜநம் என்று ஶாஸ்த்ர வல்லுநர் உரைப்பர். ஸதி என்னும் சொல்லுக்கு முன் இருப்பது விஶேஷணதளம். பின் இருப்பது விஶேஷ்ய தளம் என்பது கருத்து.

மேலே வரப்போகும் இலக்கணங்களுக்கு உபகாரமா யிருப்பதை நோக்கி இங்கே சில செய்திகளைச் சுருக்கமாக எழுதுகிறேன். ஒரு பொருளுக்கு (லக்ஷ்யத்திற்கு) ஒன்றை இலக்கணமாகக் கூறினால், அவ்விலக்கணம் அப்பொருளில் (அந்த லக்ஷ்யத்தில்) பொருந்தியிருக்க வேண்டும். அதைப் போல் அவ்விலக்கணம் அநுமாந ப்ரயோகத்தில் ஹேதுவாக இருந்து, லக்ஷ்யத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட பொருளினின்றும் வேற்றுமையை ஏற்படுத்தித் தர வேண்டும். உதாஹரணமாக கோவிற்கு (பஶுவிற்கு) ஸாஸ்நையை (பஶுவின் கழுத்தின் கீழே தொங்கும் தோலை) இலக்கணமாகக் கூறினால் அது 'கௌঃ இதரபிந்நா ஸாஸ்நாதிமத்வாத்' என்ற அநுமாந ப்ரயோகத்தில் ஹேதுவாய் இருந்து கொண்டு இதர பேதத்தை (கோ, எருமை முதலிய வற்றின் வேறுபட்டது என்பதை) ஸாதித்துக் கொடுக்கிறது. அங்ஙனம் ஸாதிக்கும் போது ஹேது அவ்யாப்தி முதலிய குற்றங்களைப் பெறாமல் இருக்க வேண்டும். குற்ற மேற்பட்டால் ஸாத்யத்தை ஸாதிக்க அந்த ஹேது தகுதியற்றதாகும்.

அக்குற்றங்கள் அவ்யாப்தி, அதிவ்யாப்தி அஸம்பவம், என்பவையாகும். லக்ஷ்யைகதேஶே அவ்ருத்தித்வம் (எதாவதொரு லக்ஷ்யத்தில் இலக்கணமின்மை) அவ்யாப்தி எனப்படும். உதாஹரணம், கோவுக்கு நீலரூபவத்வம் (நீல ரூபம்) லக்ஷணமானால், நீலரூபம் வெள்ளைப் பஶுவாகிய லக்ஷ்யத்தில் இராததால் நீலரூபம் என்பது அவ்யாப்தி தோஷமுடையது, இதைப்போல் கோவுக்கு ஶ்ருங்கித்வம் (கொம்பு) இலக்கணமானால் 'கொம்பு' லக்ஷ்யத்தின் வேறுபட்ட மஹிஷாதிகளிலும் இருப்பதால் லக்ஷ்யேதர வ்ருத்தித்வம் (லக்ஷ்யத்தின் வேறுபட்ட பொருளில் இருத்தல்) என்னும் அதிவ்யாப்தி லக்ஷணம் கொண்டதாகும். ஒரு லக்ஷ்யத்திலும் லக்ஷணம் இராமை அஸம்பவம் என்னும் தோஷத்திற்கு இலக்கணம், உதாஹரணம், கோவுக்கு ஏகசபவத்வம் (ஒற்றைக்குளம்பு) இலக்கணமானால் கோக்களனைத்திலும்

இரண்டு குளம்புகளே இருப்பதாலும் ஒன்றைக் குளம்பு இராததாலும் ஏகசபவத்வம் அஸம்பவம் என்னும் குற்ற முடையதாகும். இந்தக் குற்றங்களுள் ஒன்றும் ஜீவலக்ஷணங்களில் இராததால் ஜீவன் வேறு பொருளினும் வேறுபட்டவன் என்பதை அவை ஸாதித்துக் கொடுக்கும் தகுதியுடையவை என்பது அறியப்படுகிறது. இத்யாதி என்ற இடத்திலுள்ள ஆதிபதத்தால், அணுத்வேஸதிஜ்ஞாத்ருத்வம் (சிறிய அளவுடன் கூடிய அறிவுக்கு இருப்பிடத்தில் உள்ள தன்மை) என்னும் ஜீவலக்ஷணமும் சேர்க்கப்படுகிறது. எனவே, அல்பபரிமாணத்வேஸதி ஜ்ஞாத்ருத்வம், சேஷத்வே ஸதிஜ்ஞாத்ருத்வம், அணுத்வேஸதி ஜ்ஞாத்ருத்வம் என்பவை மூன்றும் ஜீவலக்ஷணங்கள்.

இனி ''தேஹேந்த்ரியமந: ப்ராணதீப்ய: அந்ய: அநந்யஸாதந: (ஶரீரம் இந்த்ரியங்கள், மனம், அறிவு இவற்றின் வேறுபட்டவன் ஜீவன், ஸ்வப்ரகாசன்) என்னும் ஆளவந்தார் ஸ்ரீ ஸூக்தியை மனத்தில் கொண்டு, முதன் முதலில், ஜீவன் தேஹத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவன் என்று ஸாதிக்கிறார், ஶரீரமே ஜீவன் எனில், ஶரீரத்தில் ஒவ்வோரவயவத்திலும் அறிவு உள்ளதா? அவயவங்களின் கூட்டத்தில் அறிவு உள்ளதா? என்கிற விகற்பத்திற்கு விடையளிக்க உங்களால் இயலாததாலும், உடலின் வேற்றுமையில் எண்ணத்தின் வேற்றுமை ஏற்படுவது போல் ஒரே ஶரீரத்திலும் எண்ணத்தின் வேற்றுமை ஏற்பட நேரிடுமாதலாலும், என்னுடைய உடல் என்னும் வ்யதிரேகஜ்ஞாநம் (பிரித்தறிதல்) இருப்பதாலும் ஸங்காதத்வம் (கூட்டம்) முதலிய காரணங்களாலும் ஜீவன் உடலின் வேறுபட்டவன். இங்கு ஜீவன் உடலின் வேறுபட்டவன் என்பதற்கு, விகற்பத்திற்கு விடையின்மை, எண்ண வேற்றுமை, வ்யதிரேக ஜ்ஞாநம், ஸங்காதத்வம் என்பவை காரணங்களாகக் காட்டப்பட்டுள்ளன. அதாவது உடலின் அவயவங்களில் (கூறுகளில் - பகுதிகளில்) அறிவை அங்கீகரித்தால், (கை, கண், முதலிய ஒவ்வோரவயவத்திலும் அறிவை அங்கீகரித்தால்) கைக்கு இருக்கும் எண்ணம் கண்ணுக்கிராததால் முரண்பட்ட கருத்துக்களைக் கொண்ட க்ராமாதிகாரிகள் உள்ள க்ராமத்தில் செயலொன்றும் நிறைவேருதது போல் உடலிலும் ஒரு செயலும் நடைபெருது. அதற்காக அவயவங்களின் கூட்டத்தில் அறிவை அங்கீகரித்தால், விமதம் அசேதநம் ஸங்காதத்வாத், ரூபவத்வாத்

உள்ளதால் வெளி இந்த்ரியங்களால் க்ருஹிக்கப்படுவதால்) கடவத் (குடம் போல்) என்னும் அநுமாநத்தால் தேஹம் (உடல்) அசேதநமாக ஸித்திக்குமேயன்றி சேதநமாக ஸித்திக்காது. ஏனெனில், உதாஹரணமான குடத்தில் அறிவில்லை. மேலும், கால், கை, தலை முதலியவற்றின் சேர்க்கை என்பது ஸம்யோகம். அது குணமாகும். குணே குண அநங்கீகார: (குணத்தில் வேறு குணம் அங்கீகரிக்கப்படுவதில்லை) என்னும் ந்யாயத்தால் ஸம்யோகம் என்னும் குணத்தில் அறிவாகிய குணம் அங்கீகரிக்கப்பட மாட்டாது. இதுவே ப்ரத்யேக ஸமுதாய விகல்பத்திற்கு விடையளிக்க முடியாமையாகும்.

வ்யதிரேகஜ்ஞாநம் (பிரித்தறிதல்) - என்னுடைய உடல் என்னும் அறிவில் என் என்பது ஜீவாத்மாவைக் குறிக்கிறது. உடைய என்னும் வேற்றுமையுருபு ஜீவாத்மாவைக் காட்டிலும் உடல் வேறு என்பதைக் காட்டுகிறது. அபிப்ராய பேதம். உலகில் சைத்ரனுடைய ஜீவனில் இருக்கும் எண்ணத்தின் மைத்ர ஶரீரத்துடன் கூடிய ஜீவனின் எண்ணம் வேறு என்பது கண்கூடு. அதைப்போல் வெவ்வேறவயவங்களில் உள்ள எண்ணமும் வேறுபட்டது. எனவே முரண்பட்ட எண்ணம் கொண்ட பல அதிகாரிகள் வாழும் க்ராமத்தில் செயலொன்றும் நடைபெருததுபோல் உடலிலும் ஒரு செயலும் நடைபெருமல் போகும். ஸங்காதத்வஹேது ஸமீபத்தில் சொல்லப்பட்டது. ஆகையால் உடலின் அவயவங்களிலோ அவயவ ஸமுதாயத்திலோ அறிவை ஒப்புக் கொள்வதற்கில்லை. அவயவத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட அவயவியில் அறிவை ஏற்கிறோம் என்ருல், அவயவாதிரிக்த அவயவி ஜடத்ரவ்ய பரிச்சேதத்திலேயே நிராகரிக்கப்பட்டுள்ளதால் அதிலும், அறிவை அங்கீகரிக்க முடியாது. அங்ஙனம் தனிப்பட்ட அவயவியை ஏற்றுக் கொண்டாலும் உடலுக்கு ஸமவாயி காரணங்களான கை, கால் முதலிய அவ்யவங்களில் அறிவை அங்கீகரித்தால்தான் உடலில் அறிவு தோன்ற வழியுண்டு. அதாவது நையாயிகர்கள் கார்யத்தில் உள்ள குணங்கள் காரணகுண பூர்வகங்கள் (காரண குணங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டவை) என்கிருர்கள். அதற்கு மண் உருண்டையிலுள்ள நிறமே அதன் கார்யமான கபாலத்தில் தோன்றுவதை உதாஹரணமாகக் காட்டுகின்றனர். ஆகையால் இங்கும் அவயவத்தில் உள்ள அறிவே உடலில் தோன்றுகிறது என்று கொள்ள வேண்டும். அவயவத்தில் அறிவு

ஏற்றுக் கொள்ளப்படமாட்டாது என்பதை நிலைநிறுத்தியதால் அவயவியான உடலிலும் அவ்வறிவிருப்பதற்கில்லை என்பது பெறப்பட்டது. அங்கீகரித்தால் முரண்பட்ட கருத்து ஏற்படும் என்ற குற்றமுள்ளது. பாகத்தால் (விலக்ஷணமான தேஜஸ் ஸம்யோகத்தால்) சூளையில் வைத்த மண் குடத்தில் புதிய புதிய ரூபங்கள் தோன்றுவதுபோல், அவயவகுணங்களிலிருந்து உண்டாகாமல், அவயவியான ஶரீரத்தில் அறிவு உண்டாகிறது என்று அங்கீகரித்தாலும் உடலில் ஒவ்வோரவயவத்திலும் அறிவை ஏற்றுக் கொள்வதைத் தடுக்க இயலாது. இதற்கு மேல் கீழ்க் கூறிய கருத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு சார்வாக மதத்தை நிரஸிக்கிறார் அத ஏவ என்று தொடங்கி 'நிரஸ்த:' என்பது முடியும் வரை: ''தேப்ய: சைதந்யம் கிண்வாதிப்யோமதஶக்திவத்'' என்பது அவர்களுடைய வாக்கியம். அவர்கள் உடலிலேயே அறிவை அங்கீகரிக்கின்றனர். உடலில் அறிவு எங்ஙனம் தோன்றுகிறது? என்பதற்கு 'கிண்வாதிப்யோமதஶக்தி' என்பது உதாஹரணம். அதாவது கிண்வம் என்பதற்கு மத்யம் (கள், சாராயம் என்பதற்குக் காரணமான அங்குரம்-முளை) என்பது பொருள். கிண்வம் முதலியவற்றினின்று சாராயம் தோன்றுவது போல் தேப்ய: பூமி, நீர், தேஜஸ், வாயு இவற்றினின்று அறிவு தோன்றுகிறது என்பது தேப்யஃ என்னும் வாக்கியத்தின் கருத்து. கீழே நாம் அசேதநத்தில் அவயவத்தில் அறிவை அங்கீகரிக்காததால் அவர்கள் சொல்லும் வாக்கியமும் தள்ளப்பட்டது.

இனி வைத்ய ஶாஸ்த்ரக்கருத்தை உதாஹரணமாகக் கொண்டு ஶரீரத்தில் அறிவை அங்கீகரிக்கத் தூண்டி நிராகரிக்கிறார். அதாவது, நையாயிகர் அங்கீகரித்த மனத்தைப் போல் (ஹ்ருதயத்தில் உள்ள பித்தப் பொருளே விளக்கம்) என்று வைத்திய நூலில் கண்டபடி நிலைத்துள்ள பொருள் ஜீவன் என்றே மொழி வீர்களாயின், அஂஶு, ப்ரகாராந்தரேண, (வேறு வகையில்) வைதிகர்களால் அங்கீகரிக்கப்பட்டதேயாகும். நாங்கள் அங்கீகரித்ததையே நீங்கள் சொல்கிறீர்கள். எனவே விவாதமில்லை என்பது கருத்து. ப்ரகாராந்தரமாவது. வைத்யாகமத்தில் ஒப்புக் கொள்ளப்பட்ட விரைவில் செல்லும் பொருளுக்கு ஸித்தாந்தியைப் போல், ஜ்ஞாநத்வம் ஆநந்தத்வம் முதலியவற்றை

காட்டிலும் வேறுபட்டதாக ஒப்புக் கொள்வதால், தேஹாதிரிக்த ஆத்மாவை அங்கீகரித்ததாகக் கொள்ளப்படுகிறது. இங்ஙனம் தாதுப் பொருளேயோ, பித்தப் பொருளேயோ, ஆத்மாவாக ஏற்ருல், அவை போல் ஆத்மாவும் அநித்யமாகுமே எனக் கேட்டால் உடலைக் காட்டிலும் ஆத்மா வேறு என்று ஸித்தித்ததால் ஆத்மா அநித்யம் என்பதை அதிக முயற்சியின்றியே களைந்து விடலாம். சார்வாகர்கள் ஆத்மா அநித்யம் என்பதால், ஆத்மாநித்யமாக ஸித்திக்கவில்லையே என்று கேட்பது தக்கதன்று. லோகாயதமதம் என்று சார்வாகமதத்திற்குப் பெயர். லோகாயத என்பதிலுள்ள ஆயதபதத்தால் ப்ரத்யக்ஷப்ரமாணத்தைத் தவிர அநுமாந ப்ரமாணத்தையும் அங்கீகரித்துள்ளதாக ஸூசிப்பிக் கின்றனர். எனவே ப்ரத்யக்ஷப்ரமாணம் ஒன்றுதான் என்னும் அபிமாநத்தை நீவிட்டுள்ளாய். எனவே நாங்கள் அநுமாநத்தால் ஆத்மா நித்யம் என்பதை அதிக முயற்சியின்றி ஸாதித்து விடுவோம் என்பது கருத்து. ஆகமத்தாலேயே ஜீவன் தேஹத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவன் என்று வைதிகர்கள் மொழிகின்றனர். இவர்கள் அநுமாநத்தில் நம்பிக்கை யற்றவர்கள். இதற்கு "ஆநுமாநிகீமபி ஆத்மஸித்திம் அச்ரத்ததாநாః ப்ரௌதீமேவதாம் ப்ரோத்ரியாః ஸங்கிரந்தே" (ஆத்மா அநுமாநத்தாலயே ஸித்தித்தாலும் சில வைதிகர்கள் அதை நம்பாமல் ப்ருதியாலேயே ஆத்மா ஸித்திப்பதாகச் சொல்லுகின்றனர்) என்னும் ஆளவந்தார் ஸாதித்த ஆத்மஸித்தி வசனமே ப்ரமாணமாகும்.

२. जीवस्य बाह्येन्द्रियव्यतिरेकनिरूपणम्''

न चा सौ बाह्येन्द्रियाणि; तेषां बहुत्वात्, प्रतिनियमविषयत्वाच्च परस्परानुभूतार्थप्रतिसन्धानपरस्पराविवादानियमानुपपत्तेः। न च तेषु अन्यतमः, नियामकाभावात्। न च तत्समुदायः, समुदायोऽहमिति प्रत्ययाभावात्, अन्ततः समुदायिषु पर्यवसानाच्च। यच्च स्वप्नदशायां उपरतबाह्येन्द्रियस्य च व्याघ्रादिरूपात्मदर्शनं, तदपि बाह्येन्द्रियवर्गात् देहाच्च आत्मनोभेदं व्यनक्ति। अतः न्द्रियेषु शरीरे च सकले विकले च सकलोऽहं विकलोऽहमित्यादिबोधो भ्रमात्, तद्वैशिष्ट्यविषयो वा।

2. ஆத்மாவுக்கு வெளி இந்த்ரியங்களின் வேற்றுமை

2. (வ்யாக்யா) உடலின் வெளிப்புறத்திலுள்ள இந்த்ரியங்களே (பொறிகளே) ஆத்மா என்று கூறும் மதம் தவறு. வெளியேயுள்ள இந்த்ரியங்கள் பல. மேலும் ஒவ்வொரு பொறியும் ஒவ்வொன்றையே பொருளாகக் கொண்டது. எனவே அவை பலவாதலால் ஒவ்வொன்றும்தான் அநுபவித்த பொருளையே நினைக்க முடியாது. மேலும் கண்ணை ஆத்மாவாகக் கொள்வதா? காதை ஆத்மாவாகக் கொள்வதா'. உடலின் வெளிப்புறத்திலுள்ள எல்லா இந்த்ரியங்களையும் ஆத்மாவாகக் கொண்டால் அந்தந்த இந்த்ரியங்களால் அநுபவிக்கப்பட்ட பொருளைப் பிற்பாடு ஒரு ஆத்மா நினைப்பது (ஸ்மரிப்பது) போல் ஸ்மரிக்க முடியாது. மேலும் எல்லா இந்த்ரியங்களும் ஆத்மாவானுல் ஒரே உடலில் அநேக ஆத்மாக்கள் இருப்பதாக ஏற்படும். அப்பொழுது ஒருவர்க்கொருவர் விவாதம் செய்யாமல் இருக்கிறுர்கள் என்கிற நியதி இராமற் போய்விடும். எனவே வெளி இந்த்ரியங்களை ஆத்மாவாக ஏற்றுக்கொள்ள இயலாது. இந்த்ரியங்களே ஆத்மா என்று கூறுவதற்கு அவர்கள் காட்டும் காரணங்கள் பின்வருமாறு. (1) தூங்குங்காலத்தில் பொறிகள் செயலற்றுக் கிடக்கும் போது உடலில் அறிவில்லை. ஆகவே, அறிவு இந்த்ரியங்களுடையதே. (2) கண்ணிருந்தால் ரூபத்தின் அறிவு தோன்றுகிறது. இராவிட்டால் இல்லை. (3) சக்ஷுஃ பஶ்யதி (கண் பார்க்கிறது) ஸ்பர்சநஸுகஃ வாயுஃ (காற்று த்வகந்த்ரிய ஸுகமாயுள்ளது) ஶ்ரவணகடுஃ ஶப்தஃ (ஒலி காதுக்கு மிகவும் க்ரூரமாயுள்ளது. ஆகிய அறிவுகள். (4) பொறிகள் நன்கு இருந்தால், அஹம் ஸகலஃ (நான் பூர்ணமாயிருக்கிறேன்) என்றும், இந்த்ரியங்கள் கெட்டிருந்தால், அஹம் விகலஃ (நான் பொறியில் குறையுடையவன்) என்றும் அறிவுகள் ஏற்படுகின்றன. இங்கே அஹம் என்பது ஆத்மாவைக் குறிக்கும் சொல்லாதலால் பொறிகளையே ஆத்மாவாக அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்பது இந்த்ரியாத்மவாதிகளுடைய அபிப்ராயம். கீழ்ச் சொன்ன யுக்திகளால் அவை கண்டிக்கப்பட்டன. இனி இவையனைத்தும் ஆத்மாவாக வேண்டாம். இவற்றுள் ஏதேனும் ஒன்று ஆத்மாவாக இருக்கட்டும் என்று நீங்கள் கூறுவதும் நன்றன்று, எனக் கண்டிக்கிறுர். ஏனென்றுல், இதுதான் (இந்தப் பொறிதான்) ஆத்மா என்று நிஶ்சயிப்பதற்கு ஏற்ற ப்ரமாணம் ஒன்றும் இல்லை. ஆகவே அஃது மறுக்கப்படுகிறது.

சொல்லுவதும் ஏற்றுக் கொள்ளப்படமாட்டாது. யாருக்கும் நான் இந்த்ரியங்களின் ஸமுதாயம் என்ற அறிவு ஏற்படாததே அதற்குக் காரணமாகும். கடைசியாக ஸமுதாயம் என்பது ஸமுதாயியிலேயே (கூட்டத்தையுடைய ஒவ்வொரு பொருளிலேயே) முடிவதால் ஸமுதாயத்தை ஆத்மாவாகக் கொள்ளக் கூடாது.

கனவில் வெளிப் பொறிகள் செயலற்றுக் கிடக்கின்றன. அப்பொழுது, 'நான் புலி' என்று மனிதன் தன்னைப் புலி வடிவமாகக் காண்பதால் இந்த்ரியங்கள் ஆத்மா என்பது பொருந்தாது. இந்த்ரியங்கள் அப்பொழுது செயலற்றுக் கிடப்பதால் அவை தன்னை 'அஹம், நான்' என்று எப்படி அறிய முடியும்? மேலும் கனவு காணும் போது, விழித்திருந்த காலத்தில் இருந்த உடல் புலப்படுவதில்லை. புதிய புலிவடிவம் கொண்ட உடலும் இல்லை. ஆகவே, எந்த உடலும் அஹம் என்ற சொல்லால் குறிக்கப்படாததால் வெளிப் பொறிகளினும் உடலினும் ஆத்மா வேறுபட்டதே என, தீர்மானிக்கப்படுகிறது.

ஆகையால் இந்த்ரியங்களும், உடலும் குறைவற்றிருப் பினும், குறையுற்றிருப்பினும் (ஸகல: அஹம், விகலஃ அஹம் (நான் நிறைந்தவன், நான் குறைந்தவன்) என்பவை போன்ற அறிவுகளைப் ப்ரமமாகக் (திரிபாகக்) கொள்க. அல்லது குறையற்ற பொறிகளை உடையவன் நான், குறையுள்ள பொறிகளையே பெற்றவன் நான் என்ற பொருளைக் கொண்டதாகவோ அறிக.

३. ''जीवस्य मनःप्राणव्यतिरेकनिरूपणम्''

३. नापिमनः; कर्तुरात्मनः करणतयैव श्रुतेः अनुमानतो वा तत्सिद्धेः; आहङ्कारिकत्वश्रवणाच्च। नापि प्राणाः, तेष्वपि देहोक्तयुक्तिसाम्यात्।

3. ஜீவனுக்கு மனம், ப்ராணன் இவற்றின் வேற்றுமை

3. (வ்யா.) வேதத்தாலும் அநுமானத்தாலும், கர்தாவான ஆத்மாவுக்குக் காரணமாகவே மனம் ஸித்திப்பதால் மனமே ஆத்மா

என்னும் மதமும் தவறு. அதாவது 'மநஸா ஹி ஏஷபச்யதி' (இவன் மனத்தாலல்லவா பார்க்கிறான்) என்னும் ஶ்ருதியில் 'மநஸா' என்றும் த்ருதீயாவிபக்தியால் மனம் கரணமாகக் காணக்கிடக்கிறது. அதைப் போல் 'ஸுகாதி ப்ரதீதி: ஸகரணிகா க்ரியாத்வாத்' (ஸுகம் முதலிய அறிவு கரணத்துடன் கூடியது க்ரியையாக இருப்பதால்) என்னும் அநுமானத்தில் ஸகரணிகா என்னும் சொல்லிலமைந்த கரணம் என்னும் சொல் மனத்தையே அறிவிப்பதாலும் மனம் கரணமாகவே ஸித்திக்கிறது. எனவே மனம் ஆத்மாவாக ஸித்திக்காது. ஆத்மாவாக ஸித்தித்தால் கர்தாவாக அல்லவா ஸித்திக்க வேண்டும். கீழே கூறிய ஶ்ருதியும், அநுமானமும் அதற்குச் சான்றாக இல்லை என்பது கருத்து. 'ஏகாதஶம் மநச்சாத்ரதேவா வைகாரிகாதச' என்னும் புராண வசநத்தால் மனம் ஸாத்விக அஹங்காரத்தின் கார்யமாக ஏற்படுவதாலும் மனம் ஆத்மாவன்று. அங்ஙனமாயின், 'ப்ராண: அஸ்மி, ப்ரஜ்ஞாத்மா' என்று ப்ராண ஆத்ம ஶப்தங்களுக்கு ஸாமாநாதிகரண்யம் ஒரே இடத்தில் இருப்பது தோன்றுவதாலும், மநம் ஒன்றில் ஈடுபடுவதானல் அதற்கு ப்ராணனே காரணமாயிருப்பதாலும் ப்ராணன் ஆத்மாவாகட்டும் என்று கேட்பதும் நன்றன்று. ஏனென்றால் முன், ஶரீரத்தில் சொல்லப்பட்ட குற்றங்களெல்லாம் ப்ராண விஷயத்திலும் வரும். அதாவது ப்ராணன் என்பது வாயுவின் அவயவக் கூட்டமாகும். எனவே, வாயுவின் ஒவ்வோரவயவத்திலும் அறிவை அங்கீகரிக்கிறீர்களா? ஸமுதாயத்திலா? என்று விகல்பித்தால் முன்போல் உங்களால் விடையிறுக்க இயலாது என்பது கருத்து

४. "जीवस्य धीव्यतिरेकनिरूपणम्"

नापि धीः। ज्ञातृधर्मतया नश्वरतया च स्फुरणात् स एवाहमिति प्रतिसन्धानानुपपत्तेः। न चेदं प्रतिसन्धानं भ्रान्तिः; अबाधात्। क्षणभङ्गहेतूनां प्रागेव निरस्तत्वात्। भ्रान्तिरूपं वा आत्मप्रतिसन्धानं, विषयप्रत्यभिज्ञानं, स्मृतिमात्रं च संस्काराधारं स्थिरमात्मानमन्तरेण कथञ्चिदपि न घटते। ततश्च उपायानुष्ठानतत्फलानुभवादयोऽपि

यत्पुनराहुः-

"यस्मिन्नेव हि सन्ताने आहिता कर्मवासना।
फलं तत्रैव बध्नाति कार्पासे रक्तता यथा।।" इति

तदपि असत्। तत्र वासनाधारस्थिरावयवानुवृत्तेः। निरन्वयविनाशिषु जगति सर्वक्षणेषु सन्तानैक्यभेदादयोऽपि दुर्वचाः। नष्टं सर्वक्षणं प्रति जायमानस्य सर्वस्यापि क्षणस्य उत्तरत्वाविशेषात्। देशविशेषस्यापि क्षणिकत्वेन तदैक्यासिद्धेः। अत एव चित्तविज्ञानालयविज्ञान-सन्तानभेदोऽपि निरस्तः। ज्ञानमात्रात्मवादे च प्रागुक्तप्रतिसन्धानाद्यनुपपत्तिभिः सन्तानैश्च ग्रहीतुरभावाच्च न सन्तानसिद्धिः।

अतो यच्चाहुः -

अविभागोऽपि बुध्यात्मा विपर्यासितदर्शनैः।
ग्राह्यग्राहकसंवित्तिभेदवानिव लक्ष्यते।।" इति।

तच्च तेषामेव विपर्यासितदर्शनत्वफलम्।

4. ஜீவன் அறிவைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவன்

*(**வ்யாக்யா**) சில பௌத்தர்கள் அறிவே ஆத்மா என்கின்றனர். ஜடத்வம் (அறிவின்மை) அநாத்மத்வத்திற்கு (ஆத்மாவின் இன்மைக்கு) வ்யாபகம். வ்யாபகம் இராவிடின் வ்யாப்யமும் இராது. உலகிலும் 'பர்வதஃ வஹ்நிமான் தூமாத்' என்னுமிடத்தில் வ்யாபகமான வஹ்நி (நெருப்பு) இல்லையென்றால், வ்யாப்யமான தூமமும் (புகையும்) இருப்பதில்லை என்பது கண்கூடு. அதைப் போல் வ்யாபகமான ஜடத்வம் இல்லையென்றால் அதற்கு வ்யாப்யமான அநாத்மத்வமும் இராது. அநாத்மத்வத்தின் இன்மையே ஆத்மத்வம். எனவே அறிவே (ஸம்வித்தே) ஆத்மா என்பதற்கு இதுவே அவர்கள் கூறும் யுக்தி. மேலும் அறிவைக் காட்டிலும் வேறு ஸம்வேதிதாவை (அறிவின் ஆச்ரயத்தை) அங்கீகரிப்பவர்களும் ஸம்வித்தை (அறிவை) அங்கீகரிக்கின்றனர். ஏனென்றால் அறிவில்லாமல் ஸம்வேத்தி (அறிகின்றான்) என்ற அறிவு ஏற்படாது. எனவே உபயவாதி*

இருக்கட்டும் என்று சொல்வதும் நன்றன்று. நீங்கள் மொழியும் அறிவோ ஜ்ஞாதாவிடம் (அறிவுக்கு இருப்பிடமான வஸ்துவில்) இல்லை. உலகிலோ எங்கும் அறிவு ஜ்ஞாதாவினுடைய தர்மமாகவே புலப்படுகிறது.

மேலும் உங்கள் மதத்தில் 'யத்ஸத்தத்க்ஷணிகம்' என்னும் ந்யாயத்தால் அறிவும் க்ஷணிகமாதலால் அஃது ஒரு க்ஷணத்தில் அழிந்து விடுகிறது. இவ்வாறாயின் 'ஸ ஏவாஹம்' (அவனே நான்) என்னும் நினைவு வராது. ஆத்மாவை ஸ்திரமாக ஒப்புக் கொண்டால் முன் இருந்த ஆத்மாவே இப்பொழுதும் இருப்பதால் 'ஸ ஏவாஹம்' என்ற நினைவுவரும். க்ஷணிகமான வஸ்து அழிந்து விட்டதால் 'ஸ ஏவாஹம்' என்ற நினைவு ஏற்படாது என்பது கருத்து. 'ஸ ஏவாஹம்' என்பது உண்மையறிவன்று. அஃது ப்ரமம் என்று சொல்கிறோம் என்றால், மேலே பாதமிராததால் ப்ரமம் அன்று. அதாவது ப்ரமம் வருகிற இடங்களில் எல்லாம் மேலே பாதம் வரும். ஶுக்தியில் (முத்துச் சிப்பியில்) ரஜதம் (வெள்ளி) என்ற ப்ரமம் வந்த பிறகு ஸமீபத்தில் போய்ப் பார்த்தவுடனே, நேதம் ரஜதம் (இது வெள்ளியன்று) என்று பாதஜ்ஞாநம் (மறுக்கும் அறிவு) ஏற்படுகிறது. 'ஸ ஏவாஹம்' (அவனே நான்) என்னும் நினைவுக்குப் பிறகோ அவ்வாறு பாத ஜ்ஞாநம் தோன்றுவதில்லை. ஆதலால் ஸ ஏவாஹம் என்னுமறிவு ப்ரமம் அன்று. பொருள்களெல்லாம் க்ஷணிகங்களே ஸ்திரங்களல்ல என்னும் பாதஜ்ஞாநம் இருப்பதால் 'ஸ ஏவாஹம்' என்னும் அறிவு ப்ரமம் என்றால், க்ஷண பங்க ஹேதுக்களெல்லாம் இதற்கு முன்பே நிராகரிக்கப்பட்டன என்று அஃது மறுக்கப்படுகிறது. மேலும் 'ஸ ஏவாஹம்' என்னும் ப்ரம வடிவமான ஆத்ம ஜ்ஞாநமும் 'யஃ பூர்வம் மயாத்ருஷ்ட: ஸ ஏவாயம்' (முன்பு எந்தப் பொருள் காணப்பட்டதோ அதுவே இது) என்னும் பொருளின் ப்ரத்யயமும், எந்த எண்ணமும், ஸம்ஸ்காரத்திற்கு இருப்பிடமான நிலைத்த ஆத்மாவை அங்கீகரிக்காவிட்டால் தோன்றா. அதனால் பயனுக்குரிய வழியைச் செய்தல், அப்பயனை அநுபவித்தல் முதலியவற்றைச் சொல்ல முடியாது. ஏனென்றால் உபாயம் செய்தவன் ஒருவன், பயனை அநுபவிப்பவன் மற்றொருவன்.

இங்குச் சில பௌத்தர்கள் -

ஏற்படுகிறது. அதற்குக் 'கார்பாஸே ரக்ததா' என்பது உதாஹர
செம்பருத்திவிதை முதலியவற்றைச் சில செடிமரங்க
எருவாகச் சேர்த்தால், காலாந்தரத்தில், அச்செடிமரங்
மலர்களும் பழங்களும், சிவப்பு முதலிய நிறங்களையும் பல்வ
சுவைகளையும் அளிக்கின்றன. அதைப் போல் நிலைத்த ஆ
இராமலேயே நினைவுவரலாம். எனவே பயனநுபவங்கள் ஏற்
குறையில்லை என்று மொழிகின்றனர்.

அதுவும் தவறான கருத்தாகும். ஏனென்றால். அவ்விடத்தி வ்ருக்ஷாயுர்வேதம் முதலிய நூல்களில் செயல் தோன்றும் எருவாக அளித்த பொருள்கள் மிகச்சிறியனவாகத் தொடர்கி என்பது காணப்படுகிறது. இதனின்று வாஸனைக்கு ஆதார நிலைத்த அவயவங்கள் அங்கே இருந்துதான் பய தோற்றுவிக்கின்றன என்பதை அறிகிறோம். பௌத்தரில் நிரந்வயவிநாசத்தை மொழிகின்றனர். உலகில் உ பொருள்களெல்லாம் க்ஷணிகங்கள். அவையனைத்தும் சேஷமி அழிந்துவிடுகின்றன என்பது அதன் கருத்தாகும். அது நன்றன்று. அம்மதத்தில் எல்லாம் அழிந்துவிடுவதால், அறிவின் ஸந்தானம் ஒன்று இதனைவிட அந்த ஜ்ஞான ஸந்தா அறிவுத் தொடர்ச்சி வேறு, என்று அறிவின் ஸந்த வேற்றுமையை நிரூபிக்க முடியாமற் போகும். ஆயி முன்க்ஷணம் மேல்வரப்போகும் க்ஷணத்தில் ஸம்ஸ்காரத் வைத்து விட்டு அழிகிறது.

அதனால் வேற்றுமையையறியலாம் என்று கூறுத நன்றன்று. அழிந்த க்ஷணத்தைக் குறித்து எல்லா க்ஷணங்க மேல் க்ஷணமாதலால் எந்த மேல் க்ஷணத்தைக் குறித்து பூ (முன்) க்ஷணம் காரணம் என்று கூறுவது? எனவே முதல் க்ஷ தனக்குச் சமமான மேலிடத்தில் வரப்போகும் க்ஷணத்திற் காரணம் என்று சொல்ல வேண்டும். அங்ஙனமாயின் இட என்பது தேசமாகும். அதுவும் உன் மதத்தில் க்ஷணிகம்; என ஸமாநமான தேசம் என்றும் சொல்ல முடியாது. அதன பூர்வக்ஷண உத்தரக்ஷணங்களுக்கு இடத்தின் அபேதம் ஒரும (ஒற்றுமை) ஸித்திக்காது. இங்கு மூலத்தில் ததைக்யாஸித் என்னும் பங்க்தியிலுள்ள தத்சப்தம் தேசத்தைக் குறிக்கிற பூர்வக்ஷணம் இருக்கும் தேசத்திற்கும் உத்தரக்ஷணமிருக்கு தேசத்திற்கும் ஒருமை ஸித்திக்காது என்பது கருத்து.

அத ஏவ - இங்ஙனம் காலத்தையும் தேசத்தையும் ஆத்மாவையும் ஸ்திரமாக (நிலையாக) நீ அங்கீகரிக்காததால்தான் சித்தவிஜ்ஞானம் ஆலயவிஜ்ஞானம் ஆகியவற்றின் வேற்றுமையையும் உன்னால் அங்கீகரிக்க முடியாது. அவர்கள் மதத்தில் கருப்பு முதலிய அறிவு சித்த விஜ்ஞானம் (தத்ஸ்யாத்தி சித்த விஜ்ஞாநம் யத் நீலாதிக முல்லிகேத்) என்றும், நான் என்ற அறிவு ஆலயவிஜ்ஞாநம் தத்ஸ்யாதாலய விஜ்ஞாநம் யத்பவேதஹமாஸ்பதம், என்றும் பேசப்படுகின்றது.

ஞானமே ஆத்மா என்னும் அவர்கள் மதத்தில் நிலையான ஆத்மாவை அங்கீகரிக்காததால் முன் சொன்ன 'ஸ: அஹம்' (அவன் நான்) என்னும் நினைவு வருவதற்கில்லை. ஜ்ஞாந ஸந்தானத்தை (அறிவுத் தொடர்ச்சியை க்ரஹிக்கும் நிலையான ஆத்மா இராததால், க்ரஹிக்கக்கூடிய அறிவுத் தொடர்ச்சியும் ஸித்திக்காது. ஆத்மாவும் க்ஷணிகம் பொருளும் (க்ராஹ்யமும் க்ஷணிகம் என்பது கருத்து. இதற்கு மேல் யோகாசாரமதம் நிரஸிக்கப்படுகிறது. அதாவது, அறிவு வடிவமான ஆத்மா வேற்றுமையற்றவன், ஆயினும் ப்ரமத்தால், க்ராஹ்யம் (அறியப்படும் பொருள்) க்ராஹகன் அறிபவன் அறிவு ஆகிய வேற்றுமையுடையவன் போல் காணப்படுகிறான் (அவிபாக: அபி: வேற்றுமையற்றவனாயினும்) என்பதும் அவர்களுடைய விபர்யா ஸிததர்சநத்வபலம் (ப்ரமத்தால் தோன்றிய பலனாகும்).

५. ''अद्वैतिमतनिराकरणम्''

एतेन बौद्धगन्धिवेदान्तिनामपि सिद्धान्तोऽपक्रान्तः । केवलज्ञप्तेरहम्प्रत्ययाविषयत्वात्, स्थिरत्वाभ्युपगमेऽपि, अनुभवितृसापेक्षत्वात् भ्रान्तिरूपस्यापि प्रतिसन्धानादेः ज्ञातृत्वस्यापि भ्रान्त्यन्तरसिद्धत्वे अनवस्थानात् । न चासौ कारणानवस्थितिरिति न दोषः । दोषाधिष्ठानयोरपि तथाभूतयोरेव सर्वत्र सम्भवेन अविद्यानादित्वाधिष्ठानसत्यत्वयोरपि परित्यागप्रसङ्गात् । यत्तु त एव साङ्ख्यैः सम्भूय आहुः । दर्पणमुखवत्, अयः पिण्डौष्ण्यवत्, करतलरविकरवच्च, चिच्छायापत्तितत्सम्पर्कतद्व्यञ्जकत्वाधीनतदाश्रयत्वभ्रमात्

चाक्षुषत्वाबिम्बाधिकरणत्वादिछायानिरासः ? अध्यासमात्रं तदुपचार इति चेत्;
कुत्र? कस्य? अन्तःकरणे चैतन्यस्येति चेत्; तर्हि चैतन्यमेव मिथ्या स्यात्; अध्यस्तत्वात् तदनधिकरणचैतन्यस्य खपुष्पपरिमळायमानत्वात् । चैतन्ये अन्तःकरणस्येति चेत्; तर्हि ज्ञानस्य अन्तःकरणाश्रयताभ्रमः स्यात्; न तु अन्तःकरणस्य ज्ञातृत्वभ्रमः । न च एतादृशः कश्चित् भ्रमो दृश्यते । कथञ्च सम्पर्के सत्यपि द्वयोर्ज्ञातृत्वमौष्ण्यवत् तात्विकमनभ्युप- गच्छतस्तदध्यासः? धर्मधर्मिभावस्य लोके दृष्टत्वात्, इह तदध्यासात् ज्ञातृत्वभ्रम इति चेत्; कुत्र धर्मत्वाध्यासः ? कुत्र वा धर्मित्वाध्यासः ? इति नियामकाभावात् वैपरीत्यमपि स्यात् । क्वचित् धर्मिभेदाग्रहः कचित् धर्मभेदाग्रह इति तौ नियामकाविति चेन्न; ज्ञप्तेः स्वयम्प्रकाशायाः स्वरूपातिरिक्तागृहीतभेदानभ्युपगमात् । अभ्युपगमे वा सधर्मत्वापातात् । भेदाग्रहायोगादेव अहङ्काराभिव्यङ्ग्यत्वमपि निरस्तम् । यथाहु- र्भगवद्यामुनमुनयः

"आन्ताङ्गार इवादित्यमहङ्कारो जडात्मकः ।
स्वयञ्ज्योतिषमात्मानं व्यनक्तीति न युक्तिमत् ॥

व्यङ्क्तृव्यङ्ग्यत्वमन्योऽन्यं न च स्यात् प्रातिकूल्यतः ।
व्यङ्ग्यत्वेऽननुभूतित्वमात्मनि स्याद्यथा घटे ॥" इति।

अतः सिद्धमात्मैव ज्ञाता अहम्प्रत्ययविषय इति ।

किञ्च

प्रत्यक्षादुपलम्भतो मम सुखं भावीति मोक्षेच्छया
मुक्तब्रह्ममुमुक्षुवेदवचसा सुप्तोऽहमित्युक्तितः ।
मां नाज्ञासिषमित्यपि स्ववपुराद्यज्ञानमात्राश्रयात्
स्वापप्राच्यनिजक्रियास्मरणतोऽप्यात्माहमर्थः स्थिरः ॥ २८ ॥

आत्मनोऽहम्प्रत्ययगोचरत्वप्रतिक्षेपकाणि आत्मत्वाजडत्व निर्विकारत्वादीनि प्रत्यक्षागमबाधात् असाधारणानैकान्तिकत्वाच्च निरस्तानि । एवं ज्ञातृत्वकर्तृत्वप्रतिक्षेपकेष्वपि भाव्यम् । एवं कर्तृत्वज्ञातृत्वादिकं नात्मधर्मो

धर्मत्वात् दृश्यत्वात् इत्यादिकमपि बाधकबलात्, विपक्षे बाधकाभावाच्च दुःस्थम् । नाहङ्कारधर्म इति प्रयुज्यमाने का गतिर्देवानाम्प्रियस्य? अविद्येति चेत्; सत्यमविद्यैव अनाविद्यकर्तृत्वस्य क्वचिदपि अनभ्युपगमात् । आविद्यस्यापि निषेधे तद्विधानविरोधात् ॥

5. அத்வைதிகளின் கொள்கையை மறுத்தல்

இவ்வாறு பௌத்தர்களை விரட்டியதால் பௌத்த மதத்தின் வாஸனையுடைய ம்ருஷாவாதிகளுடைய மதமும் தள்ளப்பட்டது. அவர்கள் நிலையான அறிவை ஆத்மாவாக ஏற்றாலும் ஒரு பொருளையும் விஷயமாகக் கொள்ளாததும், ஓரறிவிலும் விஷயமாகாததும் ஆச்ரயம் (ஆதாரம்) அற்றதுமான அவர்கள் கூறும் அறிவு இருப்பதில் ப்ரமாணமொன்றுமிராததால் அவ்வறிவு அஹம் (நான்) என்னும் அறிவில் விஷயமாகாது. ப்ரமமான அறிவில் விஷயம் தேவைப்படாவிட்டாலும் நிலையான ஆச்ரயம் ப்ரமத்திற்கும் தேவைப்படுகிறது. ஆச்ரயமான ஜ்ஞாதா வேறொரு ப்ரமத்தால் கற்பிக்கப்பட்டு அவனே ப்ரமத்திற்கு ஆச்ரயம் என்று சொன்னால், அந்த ப்ரமத்திற்கு ஆச்ரயம் யார் என்று கேட்போம். அதற்கு வேறொரு ப்ரமத்தால் கற்பிக்கப்படுகிறான் என்று நீங்கள் பதில் சொன்னால் அநவஸ்தை (முடிவில்லாமல் மேன்மேல் கற்பித்தல்) என்னும் குற்றம் வரும். இஃது காரணத்தைப் பற்றிய அநவஸ்தை. அது பீஜாங்குர ந்யாயத்தால் குற்றமற்றது என்று பகர்வீராயின், அதாவது ஒரு நெல்விதையிலிருந்து அங்குரம் (முளை) தோன்றுகிறது. அந்த முளை விதையாகி மற்றோர் அங்குரத்தைத் (முளையைத்) தோற்றுவிக்கிறது. அஃது நெல்விதையை உண்டாக்குகிறது. இங்ஙனம் காரண காரியத் தொடர்ச்சி இருப்பதற்கு பீஜாங்குரந்யாயம் என்பது பெயர். அங்குப் பலவற்றை அபேக்ஷித்தாலும். அநவஸ்தை இல்லை என்று நூலோர் அங்கீகரித்துள்ளனர். அதைப்போல் இங்கும் அநவஸ்தை இல்லை என்பது கருத்து. அஃதும் ஏற்கத்தக்கதன்று. அத்வைதிகள் அவித்யையை அநாதி என்றும் அதிஷ்டாநம் (ப்ரமத்திற்கு

அங்கீகரித்துள்ளனர். இராவிடின் அவித்யையை ஸாதி (அவித்யைக்குக் காரணம் உண்டு) என்ருல் அதைப்போல் ப்ரஹ்மம் அநித்யம் என்ருல், அவித்யை அதிஷ்டாநம் ஆகியவை மற்ருேர வித்யையையும் அதிஷ்டாநத்தையும் அபேக்ஷிப்பதால் அநவஸ்தை என்னும் குற்றம் வரும், என்னும் பயத்தாலே அவித்யை நித்யமென்றும் அதிஷ்டாநம் ஸத்யம் என்றும் அங்கீகரித்துள்ளனர். கீழே நீங்கள் மொழிந்தபடி அநவஸ்தை குற்றமற்றதானால், அவித்யை அநாதி என்பதையும் அதிஷ்டாநம் ஸத்யம் (உண்மை) என்பதையும் நீங்கள் விட நேரிடும்.

இனி 'யத்து' என்பதால் அந்த அத்வைதிகளே ஸாங்க்யர்களுடன் சேர்ந்து சொல்வதைக் கண்டிக்கிருர். சேதநனாகவும் கர்தாவாகவும் இருப்பவனே ஜ்ஞாதா (அறிவுக்கு ஆச்ரயன்) ஆவான். அங்கே அந்தக் கரணத்தில் கர்த்ருத்வம் உள்ளது. ஆனால் அதில் அறிவில்லை. ஆத்மாவில் அறிவுள்ளது. அங்கே கர்த்ருத்வம் (முயற்சி) கிடையாது. ஆயினும் முகத்தின் பிம்பத்தின் சேர்க்கையால் கண்ணாடி முகத்திற்கு ஆச்ரயமாகத் தோற்றமளிப்பதைப் போல் கர்தாவான அந்தக் கரணத்தில் அறிவு ஆரோபிக்கப்படுகிறது (அதாவது) அறிவுக்கு ஆதாரமாக அந்தக் கரணம் தோன்றுகிறது என்பது கருத்து. அந்தக் கரணத்தில் அறிவு தோன்றுவதற்கு இஃது ஓர் உதாஹரணம். அல்லது வெம்மையுள்ள பொருளின் சேர்க்கையால் இரும்புப் பிண்டத்தில் உஷ்ணத்தன்மை உண்டாவது போல் அசேதநமான அந்தக் கரணத்தில் அறிவின் சேர்க்கையால் அறிவு ஆரோபிக்கப்படுகிறது. இஃது இரண்டாம் உதாஹரணமாகும். அல்லது ஸௌர்யனுடைய கிரணங்களை நம் கை அறிவிக்கிறது. அதைக் கண்ட நாம் ஸௌர்ய கிரணங்களே நம் கையில் இருக்கின்றன என்று ப்ரமிக்கிருேம். அதைப்போல் அந்தக் கரணம் ஸ்வச்ச (ப்ரகாசமான) த்ரவ்யம். அஃது அறிவைப் ப்ரகாசப்படுத்துகிறது. இதனால் அறிவு அந்தக் கரணத்தில் இருப்பதாக ப்ரமிக்கிருேம். இச்செய்திகள் யத்து என்று தொடங்கி ஜ்ஞாத்ருத்வமிதி வரை உள்ள பங்க்திகளின் ஸாரம். தத்ர என்பதிலிருந்து அதனைக் கண்டிக்கிருர் - மூலத்தில் 'தர்பண

முகவத்' என்பது சித்சாயாபத்திக்கும். அயப்பிண் டௌஷ்ண்யவத் என்பது ஸம்பர்கத்திற்கும் (சேர்க்கைக்கும்) கரதல ரவிகரவத் என்பது வியஞ்ஜகத்வாதீந ததாச்ரயத்வ ப்ரமத்திற்கும் உதாஹரணங்களாகும். அஃதும் சிச்சாயா பத்தி (நிழல்படுதல்) என்னும் சொல்லின் முக்கியமான பொருளைக் கொண்டால் கண்ணுக்குப் புலனாகும் உருவத்திற்கும் இருப்பிடத்திற்குமே சாயாபத்தியை (நிழல்படுதலை) உலகில் கண்டிருப்பதால் கட்புலனாகாத அந்தக் கரணத்திற்கும் அறிவுக்கும் சாயாபத்தியை (நிழல்படுதலைச்) சொல்ல முடியாததால் மறுத்தற்குரியது. ஆத்மாவின் ப்ரமமே சாயாபத்தி (நிழல்படுதல்) என்னும் சொல்லால் உபசார வழக்கால் வழங்கப்படுகிறது என்றால் எங்கே? எதற்கு? என்று கேள்வி எழுகிறது. அதாவது சிச்சாயாபத்தி என்னுமிடத்தில் சித: சாயாபத்தி: என்று ஷஷ்டீ தத்புருஷஸமாஸமா? சிதிசாயாபத்தி: என்று ஸப்தமீதத் புருஷஸமாஸமா? ஷஷ்டீதத் புருஷஸமாஸமானால், அந்தக் கரணத்தில் அறிவின் உருவம் (நிழல்) விழுகிறது என்பது பொருள் ஆகும். அஹம் சப்தத்தின் பொருளான அந்தக் கரணத்தை ஆச்ரயித்த அறிவு ப்ரமமானதால் ப்ரமத்தில் தோன்றிய பொருள்மித்யை (பொய்) ஆகும். எனவே அறிவு மித்யை (பொய்) ஆக ப்ரஸங்கிக்கும் (நேரிடும்) அந்தக் கரணத்தை ஆச்ரயிக்காத (இருப்பிடமாகக் கொள்ளாத) தன் அறிவின் சாயாபத்தி (நிழல்படுதல்) என்று கூறுகிறோம். அஹமர்தத்தை இச்சைதன்யம் (இவ்வறிவு) ஆச்ரயிக்காததால் இது மித்யையன்று என்று மொழிகிறோம் என்றால் அஃது ஆகாயத்தில் மலர்ந்த மலர் வாஸனையுடையது, என்று சொல்வதற்கு ஒப்பாகும். அஹம் ஜாநாமி (நான் அறிகிறேன்) என்று ப்ரதீதி (அறிவு) இருப்பதால் அஹமர்தத்தை ஆச்ரயமாக (இருப்பிடமாகக்) கொள்ளாத அறிவு இல்லை என்பது கருத்து. சிச்சாயாபத்தி என்னுமிடத்தில் ஸப்தமீ தத்புருஷ ஸமாஸத்தை அங்கீகரிக்கிறோம் என்று பகர்வீராயின், ஆத்மாவில் அந்தக் கரணத்தின் உருவம் விழுகிறது என்பது அதன் பொருளாகும். அவ்வாறாயின், அறிவு அந்தக் கரணத்திற்கு ஆச்ரயம் (இருப்பிடம்) என்னும் ப்ரமமேவரும். நீங்களோ அந்தக்

கரணம் ஜ்ஞாதா என்னும் ப்ரமத்தைச் சொல்கிறீர்கள். உலகத்தில் அஹமர்தமான ஆத்மாவை ஆச்ரயமாகக் கொள்ளாத ப்ரமத்தைக் காணாததால் அஃது பொருந்தாது. அய:பிண்டெளஷ்ண யஸ்தலே (இரும்புப் பிண்டத்தில் சூடு) என்னுமிடத்திலும் சூடு என்பது உண்மையாக அங்கீகரிக்கப்படுகிறது. அஃது இரும்பில் தோன்றுவது ப்ரமம் என்று மக்கள் சொல்லுகின்றனர். இங்கே ஜ்ஞாத்ருத்வமே பொய்யாதலால் அதன் ப்ரமம் எங்ஙனம் வர முடியும்? கடரூபம் (குடத்தில் ரூபம்) என்னுமிடத்தில் ரூபம் என்பது தர்மம், கடம் (குடம்) என்பது தர்மீ. அங்கே தோன்றும் தர்மதர்மிபாவத்திற்கு அறிவிலும் அந்தக்கரணத்திலும் ப்ரமம், அதனடியாக ஜ்ஞாத்ருத்வ ப்ரமம் (அறிவுப்ரமம்) உண்டாகிறது என்றால், இதில் தர்மத்வத்திற்கு (தர்மத்தன்மைக்கு) ப்ரமம், இதில் தர்மித்வத்திற்கு (தர்மித்தன்மைக்கு) ப்ரமம் என்பதை நிர்ணயிக்கத்தக்க ப்ரமாணமில்லாமையால் நீங்கள் சொல்லும் கருத்துக்கு முரண்பட்டதான கருத்தும் ஏற்படலாம். ஜ்ஞாநம் அஹமர்தாச்ரய: என்பது போல், (அறிவு நான் என்கிற பொருளுக்கு இருப்பிடம்) என்னும் ப்ரதீதியும் வரலாம் என்பது கருத்து. எனவே அஃது தள்ளப்பட்டது.

அந்தக் கரணத்தில் தர்மிபேதாக் ரஹஸ்யைவ ஸத்வாத் (அறிவின் வேற்றுமையை அறியாமையே இருப்பதால், அங்கு தர்மித்வாத்யாஸ: (தர்மிப்ரமமே) உண்டு. அறிவில் தர்மபேதாக்ரஹஸ்யைவஸத்வாத் (தர்மத்தின் வேற்றுமையை அறியாமையே இருப்பதால் அங்கு தர்மத்வப்ரமமே உண்டு) எனவே சில இடங்களில் தர்மிபேதாக்ரஹமும் (தர்மியின் வேற்றுமையை அறியாமையும், சில இடங்களில் தர்ம பேதாக்ரஹமும் தர்மத்தின் வேற்றுமை அறியாமையும்) நியாமகத்வாத் (தர்மத்வ தர்மித்வங்களை நிர்ணயிப்பதால்) அவையே (இரு பேதா க்ரஹங்களே) ப்ரமாணங்கள் என்று சொல்வதும் தவறு. அறிவில் தன்மையின் வேற்றுமையறியாமையை அங்கீகரிக்கும் நீ ஸ்வரூபாதிரிக்த பேதாக்ரஹத்தை (அறிவின் வேறுபட்ட வேற்றுமையின் அறியாமையை அங்கீகரிக்கிறாயா?

ஸ்வரூபாநதிரிக்த பேதாக்ரஹத்தை (அறிவின் வேறுபடாத வேற்றுமையின் அறியாமையை அங்கீகரிக்கிறாயா? ஸ்வரூபாநதிரிக்த பேதாக்ரஹம் என்னும் இரண்டாம் பக்ஷத்தில், அறிவுதானே ப்ரகாசிப்பதால் அஃது நன்கு க்ருஹிக்கப்பட்டு விட்டது. அது க்ருஹிக்கப்படவில்லை என்றால் தர்மியின் (ஆச்ரயத்தின்) அறிவின்மையால் ப்ரமமே வருவதற்கில்லை. அதற்காக ஸ்வரூபாதிரிக்த பேதாக்ரஹம் என்னும் முதற் பக்ஷத்தை ஏற்றால், ஸ்வயம்ப்ரகாசமான அறிவிற்கு ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட அறியப்படாத வேற்றுமையை அங்கீகரிக்காததால் அந்தப் பக்ஷம் நன்றன்று. அங்ஙனம் அங்கீகரித்தால் அறிவு, வேற்றுமை என்னும் தர்மத்தை உடையதாகிவிடும். வேற்றுமை புலப்படாமை பொருத்தமற்றது என்று மொழிந்ததால் அஹங்காரத்தால் அறிவு அறியத்தக்கது என்பதும் தள்ளப்பட்டது. (அறிவுதானே விளங்குவதால் இதற்கு முன்பே பொருள் வேறுபட்டதாகவே க்ருஹிக்கப்பட்டு விட்டது என்பது கருத்து.

பூஜ்யரானயாமுநமுனிகளும்.

ச்லோ :-சாந்தாங்கார இவாத்மாந மஹங்கா ரோஜடாத்மக: ।
ஸ்வயம் ஜ்யோதிஷமாத்மாநம் வ்யநக்தீதி நயுக்திமத் ॥

அணைந்த நெருப்பு (கரி) கதிரவனை விளக்குகிறது என்பது பொருத்தமற்றது. அதைப் போல்தானேவிளங்குகின்ற ஆத்மாவை ஜடப்பொருளான (அறிவற்ற) அஹங்காரம் விளக்குகின்றது என்பதும் தக்கதன்று.

ச்லோ:-வ்யங்க்த்ருவ்யங்கயத்வமந்யோऽந்யம் நச ஸ்யாத் ப்ராதிகூல்யத: ।
வ்யங்க்யத்வேऽநநு பூதித்வம் ஆத்ம நிஸ்யாத் யதாகடே ॥

ஒன்றுக் கொன்று வ்யங்க்யமாகவும் வ்யஞ்ஜகமாகவும் இருத்தலை முரண்பாடு கொண்டதால் ஒப்புதற்கில்லை, அறிவை அஹங்காரத்தால் வ்யங்க்யம் என்று அங்கீகரித்தால் கடம் (குடம்) அநநுபூதி (அறிவின் வேறுபட்டது) ஆவதுபோல் அறிவும் அநநுபூதியாக நேரிடும், என்று ஸாதித்துள்ளார். ஆகையால்,

தோன்றுபவன் என்பது பெறப்பட்டது.

மேலும்

ப்ரத்யக்த்வாது பலம்பத: மமஸுகம் பாவீதி மோக்ஷேச்சயா
முக்த ப்ரஹ்ம முமுக்ஷுவேதவசஸா ஸுப்தோऽ ஹமித்யுக்தித:।
மாம்ந அஜ்ஞாஸிஷமி த்யபிஸ்வவபுராத்ய ஜ்ஞாநமாத்ராச்ரயாத்
ஸ்வாபப்ராச்ய நிஜக்ரியாஸ்மரணதோऽ ப்யாத்மாஹமர்த: ஸ்திர:-

தனக்குத்தான் விளங்குவது ப்ரத்யக்த்வமாகும். அயலானுக்கு விளங்குவது பராக்த்வம் எனப்படும். இவை இரண்டும் முறையே நான் இது என்னும் சொற்களால் பிரித்து அறியப்படுகின்றன. எனவே அஹம் (நான்) என்னும் அறிவு இராவிடின் ப்ரத்யக்த்வமே (தனக்குத்தான் விளங்குவதே) ஆத்மாவுக்கு ஸித்திக்காது. அதனால் அஹமர்தத்திற்கே ப்ரத்யக்த்வம் உண்டு, என்று ஏற்று அதையே ஆத்மா என்று அங்கீகரிக்க வேண்டும். ஜ்ஞாதா அஹம் (நான் அறிபவன்) என்று, அஹந்த்வம் (நான் என்பதிலுள்ள தன்மை) இருக்குமிடத்திலேயே ஜ்ஞாத்ருத்வமும் (அறிவுடைமையும்) இருப்பதாகத் தோன்றுவதால் நான் என்னும் பதார்த்தமே ஆத்மாவாகும். (அஹந்த்வம்) (நான் என்பதின் தன்மை) நான் என்பதன் பொருளான ஆத்மாவில் உள்ளது. அதே அஹம்பதார்தத்தில் அறிவும் இருப்பதாக ஜ்ஞாதா அஹம் (நான் அறிபவன்) என்னும் ப்ரதீதியில் தோன்றுவதால் நான் என்னும் பதார்தமே ஆத்மா என்பது கருத்து. நிரஸ்த அகில துக்க: அஹம் அநந்தாநந்தபாக் ஸ்வராட்பவேயம் (துக்கங்களனைத்தும் அழிந்து, எண்ணற்ற ஆனந்தத்தைப் பெற்று புண்ணிய பாபங்களின் வயப்படாமல் நான் இருப்பேன்) என்னும் விருப்பமிருப்பதால், அஹமர்தமான ஆத்மா நிலைத்த நித்தியமான பொருள் என்பது கருத்து. இது வரை, ப்ரத்யக்த்வம், உபலம்பம், மம ஸுகம் பாவி இதி மோக்ஷேச்சா, என்னும் காரணங்களால் அஹமர்தமே நிலையான பொருள் என்பது சொல்லப்பட்டது. இனி வாமதேவர் முதலிய முக்தர்களுடைய வாக்கியங்களைப் ப்ரமாணமாகக் காட்டுகிறார். வாமதேவர் அஹம் மநு: (நான் மனு) என்றார். இங்கே அஹம் சப்தம் ஆத்மாவாகும். ஹந்த அஹமிமா: திஸ்ர: தேவதா: (நான் இந்த தேஜஸ், ஜலம், பூமி ஆகிய மூன்று தேவதைகளை) என்று ப்ரஹ்மம் அஹம் என்று (தன்னைச் சொல்வதாலும்) அஹம் வைத்வமஸி (நானே நீ) முமுக்ஷுர்வை சரண மஹம்ப்ரபத்யே (நான் மோக்ஷத்தை விரும்பி உன்னைச் சரணமடைகிறேன்) என்று முமுக்ஷுக்கள் அஹம் சப்தத்தால்

தங்களைக் குறிப்பதாலும், அஹமேவ அதஸ்தாத் (நான் கீழ்) என்று வேதம் ஓதுவதாலும் அஹம் சப்தமே ஆத்மா அது ஸ்திரம் என்பது பெறப்படுகிறது.

மேலும் அஹமர்தம் அந்தக் கரணமென்றால் தூங்கும்பொழுது அந்தக் கரணம் அழிந்துவிட்டதால் நஷ்ட: அஹம் (நான் அழிந்து விட்டேன்) என்று தான் ப்ரதீதி வரவேண்டுமே ஒழிய நான் தூங்குகிறேன் என்ற ஜ்ஞாநம் (அறிவு) வருவதற்கு இல்லை. எனவே ஸுப்த: அஹம் (நான் தூங்குகிறேன்) என்று அறிவு ஏற்படுவதால் அஹமர்த்தம் அந்தக் கரணமன்று.

தூங்கும்போது அஹமர்தம் விளங்கினால், மாம்ந அஜ்ஞாஸிஷம் (என்னை நான் அறியவில்லை) என்று எங்ஙனம் அறிவு தோன்றும்? என்றால், நான் தேவத்தன்மை மனிதத்தன்மை, வர்ணம், ஆச்ரமம் முதலியவற்றை அறியவில்லை- அவ்வறியாமையையே அறிந்தேன் என்பது பொருள். ஆதலால் என்னை நான் அறியவில்லை என்னும் அறிவு ஏற்படலாம் என்பது கருத்து. மேலும் ஸ்வாபப்ராச்ய நிஜக்ரியாஸ்மரணத: (தூங்குவதற்கு முன், தான் செய்த செயல்களை நினைப்பதாலும்) நான் என்னும் பொருள்தான் ஆத்மா. அவன் நித்யன். என்பது இந்தச் ச்லோகத்தின் விரிவான கருத்தாகும். ப்ரத்யக்த்வம் உபலம்பம், மோக்ஷேச்சை, முக்தன், ப்ரஹ்மம், முமுக்ஷு வேதம், இவற்றின் வாக்கியங்கள், ஸுப்த: அஹம் என்னும் பராமர்சம் மாம்ந அஜ்ஞாஸிஷம் என்னும் அறிவு தூங்குவதற்கு முன்தான் செய்த செயல்களை நினைத்தல் ஆகிய காரணங்களால் அஹம் சப்தார்தம் ஆத்மா அதுஸ்திரம் என்பது ச்லோகத்தின் சுருக்கமான கருத்து.

ஆத்மா நான் என்னும் அறிவுக்கு விஷயம் என்பதைத் தடுக்கும், ஆத்மத்வம் அஜடத்வம், நிர்விகாரத்வம் முதலிய ஹேதுக்கள் (காரணங்கள்) ப்ரத்யக்த்வாதுபலம்பத: என்னும் கீழேயுள்ள ச்லோகத்தில் காணப்பட்ட அஹம் ஜ்ஞாதா (நான் அறிபவன்) என்ற ப்ரத்யக்ஷத்தாலும் அஹமந்நம் (நான் சோறு) முதலிய வேத வாக்கியங்களாலும் பாதிக்கப்படுவதால்

மேலும் த்ருஷ்டாந்தமான குடத்தில் ஆத்மத்வம் என்னும் ஹேது இராததால் அஸாதாரணானைகாந்திகம் (ஸபக்ஷத்தில் இராத ஹேது) என்னும் குற்றம் (ஸபக்ஷம் - ஸாத்ய நிச்சயமுள்ள உதாஹரணம்) ஆத்மத்வம் முதலிய ஹேதுக்களுக்கு வருவதால் அவை நீக்கப்பட்டன. இவ்வாறே ஆத்மா அறிவுடையவன் என்பதைத் தடுக்கும் ஹேதுக்களும் தள்ளப்படுகின்றன.

இவ்வாறே கர்த்ருத்வஜ்ஞாத்ருத்வாதிகம் ந ஆத்மதர்ம: த்ருச்யத்வாத் தர்மத்வாத் - (கர்த்ருத்வம் முயற்சி, அறிவு முதலியவை ஆத்மாவின் தர்மங்களல்ல, காணப்படுவதால் தர்மமாயிருப்பதால்) முதலிய அநுமானங்களுக்கு அதிகமான பாதகம் இருப்பதாலும், விபக்ஷத்தில் பாதகமின்மையாலும் அந்த ஹேதுக்கள் நிலைபெற முடியா. மேலும் கர்த்ருத்வம் முதலியவை அஹங்காரத்தின் தன்மைகள் அல்ல, என்று நாங்கள் அநுமான ப்ரயோகம் செய்தால் தேவர்களுக்குப் ப்ரியனான (மூர்க்கனான) உனக்கு என்ன வழியுண்டு? கர்த்ருத்வாதிகளுக்கு (முயற்சி முதலியவற்றிற்கு) ஆச்ரயமின்மையால் அவை இராமற் போகும்.

கர்த்ருத்வம் அவித்யையால் கற்பிக்கப்பட்டது என்றால், அவித்யையால் கற்பிக்கப்படாத கர்த்ருவத்தை (முயற்சியை) ஆத்மாவில் இல்லை என நிஷேதித்தால் (விலக்கினால்) அஹங்காரத்திலும் நீ அங்கீகரித்தபடி அந்தக் கர்த்ருத்வத்தின் (முயற்சியின்) இன்மை பொருந்துவதால், ஜ்யோதிஷ்டோமேந ஸ்வர்காமோயஜேத (ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் ஜ்யோதிஷ்டோம யாகத்தைச் செய்ய வேண்டும்) முதலிய கர்த்ருத்வத்தைக் கட்டளையிடும் வாக்கியங்களுக்கு முரண்பாடு தோன்றும். (ஆத்மாவில் கர்த்ருத்வம் இல்லை என்று சொல்லி யஜேத(:) யாகம் செய் என்பது பொருத்தமற்றதாகும்) என்பது கருத்து.

६. ''जीवात्मनः ज्ञातृत्वनिरूपणम्'' ज्ञातृत्वं च अस्य स्वाभाविकाकारः

ज्ञातृत्वञ्च अस्य स्वाभाविकाकार इति ''ज्ञोऽत एव'' इत्यधिकरणे श्रुतिभिरुपपादितम् । भोक्तृत्ववत् कर्तृत्वं

भोक्तुर्जीवस्यैव । तच्च सामान्यतः परमपुरुषहेतुकमिपि "कर्ता शास्त्रार्थवत्त्वात् । परात्तु तच्छ्रुतेः" इत्यधिकरणे प्रपञ्चितम् । अस्य स्वयम्प्रकाशत्वनित्यत्वनानात्वाणुत्वादीनि श्रुत्युपपत्तिभ्यां सिद्धानि । स्वस्यच अस्य स्वयम्प्रकाशत्वम् । परस्य तु तज्ज्ञानविषयतयैव प्रकाशते । स्वस्यापि प्रमाणान्तरावसेयाणुत्वशेषत्वनियाम्यत्वनित्यत्वादिविशिष्ट-रूपेण ज्ञानविषयत्वमस्त्येव । अहमिति प्रत्यक्त्वैकत्वविशिष्टतया तु स्वप्रकाशता सर्वदा । योगदशायां तु यथावस्थितापूर्वाकारविशिष्टतया यौगिकप्रत्यक्षेण साक्षात्क्रियते । तदिदमुक्तमात्मसिद्धौ

एवमात्मा स्वतःसिध्यन् आगमेनानुमानतः ।
योगाभ्यासभुवा स्पष्टं प्रत्यक्षेण प्रकाशते ॥" इति ।

तदेवं ज्ञातृत्वादिरूपभेदात् मातृमेयमानरूपोऽयमात्मा । उक्तं प्रज्ञापरित्राणे वरदनारायणभट्टारकैः

"प्रमाता च प्रमेयश्च प्रमाणञ्च भवेत्पुमान् ।
प्रमा मेया च धीरेव मेया एव घटादयः ॥" इति ।

स्वयम्प्रकाशत्वादौ श्रुतिः सुप्रसिद्धा । यद्यपि "सत्यं ज्ञानम्" इत्यत्र अन्तोदात्तत्वबलात् ज्ञानकर्तृत्वार्थकत्वमङ्गीकार्यम्, यद्यपि "विज्ञानघनः" इत्यत्र रसघनदृष्टान्तस्वारस्यात् ज्ञानव्याप्तत्वं विवक्षितम्, यद्यपि "विज्ञानं यज्ञं तनुते" इत्यादिषु तद्गुणसारत्वात्तु तद्व्यपदेशः प्राज्ञवत्, तथापि "एष हि द्रष्टा श्रोता रसयिता घ्राता मन्ता बोद्धा कर्ता विज्ञानात्मा पुरुषः इत्यत्र विज्ञानात्मशब्दस्वारस्यात् विशेषतस्सामान्यतश्च प्रपञ्चितस्य ज्ञातृत्वस्य पुनर्वचने प्रयोजनाभावाच्च ज्ञानस्वरूपत्वं सिद्धम् । तथा च "अत्रायं पुरुषः स्वयञ्ज्योतिर्भवति, कतम आत्मा ? योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु हृद्यन्तर्ज्योतिः पुरुषः" इत्यादिभिश्च स्वयम्प्रकाशत्वं स्वरससिद्धमङ्गीकार्यम् । अनुमितिस्तु आत्मा स्वयम्प्रकाशः ; ज्ञानत्वात् धर्मभूतज्ञानवत् इति श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम् ।

6. "ஜீவாத்மாவின் அறிவுடைமை"

(வ்யாக்யா) - இந்த ஜீவாத்மாவுக்கு அறிவே இயல்பான வடிவம், என்று 'ஜ்ஞோஙீத ஏவ' என்னும் அதிகரணத்தில் விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளது 'ஜ்ஞோஙீதஏவ'' ஆத்மாஜ்ஞஏவ, (ஆத்மா அறிவுடையவனே அறிவு மட்டுமன்று. அதற்கு ப்ரமாணமாகச் சுருதி இருப்பதாலே'' என்று தொடங்கி. யோ வேத இதம் ஜிக்ராணி இதி ஸத ஆத்மா'' முதலிய ச்ருதிகளால் ஆத்மாஜ்ஞாதா என்பது நிலைநிறுத்தப்பட்டது. பயனை அநுபவித்தற்குக் காரணமாயிருப்பது கர்த்ருத்வம் (முயற்சி) ஆகும். அஃது பயனை அநுபவிக்கும் ஜீவனிடமே இருக்கிறது. அந்தக் கர்த்ருத்வம் (முயற்சி) பொதுவாக ஸ்ரீமந்நாராயணனிடமிருந்து ஜீவனுக்குக் கிடைக்கிறது என்பதைக் 'கர்தாசாஸ்த்ரார்தவத்வாத்' பராத்துதத்ச்ருதே: என்னும் அதிகரணங்களில் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் தெளிவாக அருளியுள்ளார். அதாவது கர்தா சாஸ்த்ரார்தவத்வாத் - அநுபவிப்பவனாகிய ஜீவனே கர்தா - அங்ஙனம் ஏற்றுக் கொண்டதால் தான் 'ஸ்வர்ககாமோயஜேத' முதலிய சாஸ்த்ரங்களுக்குப் புருஷனைக் கட்டளையிடுதல் முதலிய பயன்கள் ஏற்படும். பராத்துதத்ச்ருதே: - தத் - அந்தக் கர்த்ருத்வம் (முயற்சி) பராத் பரம புருஷனிட மிருந்தே ஜீவனுக்குக் கிடைக்கிறது. அதற்கு அந்தப்ரவிஷ்ட: முதலிய ச்ருதிகளே ப்ரமாணங்கள் என்பது கருத்து.

இந்த ஜீவனுக்குத் தானே விளங்குதல், அழிவின்மை, பன்மை, அணுத்தன்மை முதலியவை வேத வாக்கியங்களாலும் யுக்திகளாலும் ஏற்பட்டவை. இவன் தனக்குத் தானே விளங்குபவன் அயலானுக்கு அவனுடைய அறிவில் புலனாகியே விளங்குகிறுன். ஆத்மாதானே விளங்குபவன் என்றுல் நூல்களால் அறியத்தக்க அணுத்தன்மை, அடிமை, கட்டளை இடுவதற்கேற்ற தகுதி. அழிவின்மை முதலியவையும் தன் ப்ரத்யக்ஷத்தாலே ஸித்திப்பதால் நித்யத்வம் முதலியவற்றை அறிவிக்கும் நூல்கள் வீணாகுமென்றுல், ஆத்ம ஸ்வரூபம் மாத்திரம் - தன் ப்ரத்யக்ஷத்தால் ஸித்திக்கும், நித்யத்வத்தோடு கூடிய ஆத்ம ஸ்வரூபம் நூல்களால் ஏற்படும் அறிவில் புலனாகும், என்பது கருத்தாகையால் சாஸ்திரங்கள் வீணாகா. ஆத்ம ஸ்வரூபம் எப்பொழுதும் ப்ரத்யக்ஷ்வும் ஒருமை இவற்றோடு அவரும் என்று

யோகம் செய்யும்பொழுது, முன்பு தோன்றாத தீவ்ர ஆநுகூல்யம் (அதிகமாக அநுகூலமாயிருத்தல்) முதலிய தன்மைகளுடன் யோகத்தால் உண்டான ப்ரத்யக்ஷத்தால் அவன் க்ருஹிக்கப்படுகிறான். இக்கருத்தை ஆத்மஸித்தியிலும்.

ச்லோ :- ஏவமாத்மாஸ்வத: ஸித்யந் ஆகமேந அநுமாநத:।
யோகாப்யாஸபுவா ஸ்பஷ்டம் ப்ரத்யக்ஷேண ப்ரகாசதே॥ இதி ॥

இங்ஙனம் ஜீவாத்மா தானே ஸித்தித்துக் கொண்டு, வேதத்தாலும் அநுமாநத்தாலும், யோகப்பயிற்சியாலுண்டான ப்ரத்யக்ஷத்தாலும் நன்றாக விளங்குகிறான் என்று ஆளவந்தார் அருளியுள்ளார்.

அறிவுடைமை முதலிய வெவ்வேறு தன்மைகளைப் பெற்றிருப்பதால், அறிபவன், அறியப்படும் பொருள், அறிவு என்று இவ்வாத்மாவை மக்கள் சொல்கின்றனர்.

இக்கருத்தை ப்ரஜ்ஞாபரித்ராணம் என்னும் நூலில் வரதநாராயண பட்டாரகர்.

ச்லோ :- ப்ரமாதாசப்ரமேயம் ச ப்ரமாணம் ச பவேத்புமான்।
ப்ரமாமேயா சதீரேவ மேயா ஏவகடாதய: ॥ இதி ॥

இந்தப் புருஷனான ஜீவன், அறிவுடையவனும், அறியத் தக்கவனும், அறிவு வடிவினனும் ஆவான். அறிவு, ப்ரமையும் அறியத் தக்கதுமே ஆகும். அதுவன்றி அறிவுக்கு ஆச்ரயமன்று கடம் (குடம்) முதலிய பொருள்கள் அறியத் தக்கவையே ஆகும் என்று மொழிந்துள்ளார்.

ஆத்மா ஸ்வயம்ப்ரகாசம் என்பதில் வேதம் சிறந்த ப்ரமாணமாக அமைந்துள்ளது. 'ஸத்யம் ஜ்ஞாநம்' என்னுமிடத்தில் ஜ்ஞாந சப்தத்தின் இறுதி எழுத்தான 'ந' என்பது உதாத்தஸ்வரம் கொண்டது. ஆதலால் ஜ்ஞாந என்னும் சொல்லுக்கு அறிவையுடையவன் என்பது பொருள் என்பதை அங்கீகரிக்க வேண்டும். விஜ்ஞாநகந: என்ற ஸ்தலத்தில் 'ரஸகந:' என்பதை விஜ்ஞாநகநசப்தத்திற்கு உதாஹரணமாகக்-காட்டியுள்ளதால் அறிவின் பரப்பு ஏற்படுகிறது. விஜ்ஞாநம் யஜ்ஞும் தநுதே (விஜ்ஞாநம் யாகத்தைச் செய்கிறது) ஆநந்தம்

ஆனந்தன் என்று சொல்லப்படுவது போல் ஜீவனும் ஜ்ஞாநத்தை ஸாரமாகக் கொண்டிருப்பதால் 'ஜ்ஞாநம்' என்னும் சொல்லால் வழங்கப்படுகிறான் ஆகிய சொற்றொடர்கள் இருந்தாலும் 'ஏஷ விஜ்ஞாநாத்மா' என்னும் சொல் தெளிவாக அமைந்திருப்பதாலும் 'பார்ப்பவன் கேட்பவன்' என்று சிறப்பாகவும், (அறிபவன்) என்று பொதுவாகவும் அவன் அறியப்பட்டாலும் ஆத்மாவை 'ஜ்ஞாதா' (அறிபவன்) என்றே விரிவாக வேதம் ஓதுகிறது. மேலும், த்ரஷ்டா ச்ரோதா (பார்ப்பவன், கேட்பவன்) என்று சிறப்பாகவும் போத்தா (அறிபவன்) என்று பொதுவாகவும் வேதம் மொழிந்த அறிவுடைமையை விஜ்ஞாநாத்மா (அறிவு வடிவினன்) என்று மறுபடியும் விஜ்ஞாநாத்மா என்று சொல்வதில் பயனொன்று மிராததாலும், ஆத்மா அறிவு வடிவம் கொண்டது என்பது நிலைத்துள்ளது.

அவ்வாறே (இங்குப் புருஷன் தானே விளங்குகிறான்) முதலிய வாக்கியங்களாலும், இயல்பாக அமைந்த பொருளான ஸ்வயம் ப்ரகாசத்வமும் (தனக்குத்தான் தோன்றுதலும்) ஏற்றுக் கொள்ளத்தக்கனவாகும்.

இங்கு ஸ்ரீ விஷ்ணுசித்தர், (ஆத்மா தானே விளங்குபவன் அறிவாக இருப்பதால் தர்மபூதமான அறிவைப் போல்) என்னும் அநுமாநத்தை அத்ராயம் (இங்கு இவன்) என்று கீழே சொல்லப்பட்ட ச்ருதி ப்ரமாணத்தைத் தழுவும் ப்ரமாணமாக அருளிச் செய்துள்ளார். அதீகர்மதயா ப்ரகாசமாநத்வ (வேறு அறிவின் உதவியின்றியே விளங்குதல்), அறிவுக்கும் ஆத்மாவுக்கும் உரிய தொடர்புக்கு நிரூபகமாக இருத்தல் முதலிய ஹேதுக்கள் பிற ப்ரமாணங்களால் அழிக்க முடியாதவை என்று ஸ்ரீ விஷ்ணுமிச்ரர் உரைத்துள்ளார்.

७. धर्मभूतज्ञाननिरूपणम्

स्वस्यैव भासको दीपः स्वात्मनोऽन्यस्य च प्रभा ।
एवं भेदोऽस्ति साम्येऽपि ज्ञानयोर्धर्मधर्मिणोः ॥ २९ ॥

प्रत्यक्त्वयम्प्रभसुखे नित्यं पुंसि व्यवस्थिते ।

अगायं मधुरं मन्दमगामित्येवमादिषु ।
माधुर्यादिवदत्रापि सुखं भाति तदातनम् ॥ ३१ ॥

7. தர்மபூத ஜ்ஞாநத்தை நிரூபித்தல்

ச்லோ :- ஸ்வஸ்யைவ பாஸகோதீப: ஸ்வாத்மநோऽந்யஸ்ய ச ப்ரபா।
ஏவம் பேதோऽஸ்திஸாம்யேऽபி ஜ்ஞாநயோ: தர்ம தர்மிணோ:॥ 29॥

(வ்யா) ஆத்மஸ்வரூபமான ஜ்ஞாநம் தர்ம பூதஜ்ஞாநம் ஆகிய இரண்டுமே ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்றால், தர்ம பூதஜ்ஞாநத்தைப் போல் ஆத்ம ஸ்வரூபமும் வேறென்றால் ப்ரகாசிக்கட்டும் என்ற கேள்விக்கு இந்த ச்லோகம் விடையளிக்கிறது. விளக்கு தன்னையே விளக்கிக் கொள்கிறது. அதன் ஒளியோ தன்னையும் வேறு பொருள்களையும் விளக்குகிறது என்னும் வேற்றுமையை தீபப்ரபை (விளக்கு ஒளி) யில் நாம் கண்டுள்ளோம். அதைப் போல் தர்ம பூதஜ்ஞாநமும், ஆத்ம ஸ்வரூபஜ்ஞாநமும் ஸ்வயம் ப்ரகாசமானாலும், தன்னை மாத்திரம் ஆத்ம ஸ்வரூபம் விளக்கிக் கொள்கிறது. தர்ம பூதஜ்ஞாநமோவெனில் தன்னையும் பிற பொருள்களையும் விளக்குகிறது என்னும் வேற்றுமை இருப்பதால் குற்றமொன்றுமில்லை என்பது ஸ்வஸ்யைவ என்று தொடங்கும் ச்லோகத்தின் கருத்து.

ச்லோ :- ப்ரத்யக் ஸ்வயம் ப்ரபஸுகே நித்யம் பும்ஸி வ்யவஸ்திதே।
அஸ்வாப்ஸம்ஸுக மித்யாதௌகாலாத்யம்சேऽநுமாஸ்திதி:॥ (30)

இங்ஙனம் ப்ரத்யக்காகவும் அநுகூலமாயுமுள்ள ஆத்மா எப்பொழுதும் ஸ்வயம்ப்ரகாசன் என்று நிலை நிறுத்தப்பட்டதால் (நான் ஸுகமாகத் தூங்கினேன் என்று பராமர்சமும் (முன்பு அநுபவித்த விஷயத்தை நினைவு கூர்தல்) அதை அடிப்படையாகக் கொண்டே அமைந்துள்ளது. அந்தப் பராமர்சத்தில் தோன்றும் காலம் மட்டும் ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தாலே ஸித்திக்கிறது. இஃது இரண்டாம் ச்லோகக் கருத்து.

ச்லோ :- அகாயம் மதுரம் மந்த மகாமித்யேவ மாதிஷு।
மாதுர்யாதிவ தத்ராபி ஸுகம் பாதி ததாதநம்॥ 31॥

தொடரின் பொருள். அதுவன்றி, தூங்கிய காலத்தில் ஏற்பட்ட இன்பத்தை அத்தொடர் குறிக்கவில்லை என்ற வினாவிற்கு விடையாக இச்சுலோகக் கருத்து அமைந்துள்ளது. அதாவது உலகில் மதுர மகாயம் (இனிமையாகப் பாடினேன்) மந்தமகாம் (மெதுவாகச் சென்றேன்) என்னும் சொற்றொடர்கள் அவ்வக் காலங்களிலேயே தோன்றிய இனிமை முதலியவற்றைக் குறிப்பது போல், தூங்கும் பொழுது உண்டான இன்பத்தையே ஸுகம ஸ்வாப்ஸம் (ஸுகமாகத் தூங்கினேன் என்னும் தொடர் குறிக்கிறது) இஃது மூன்றும் ச்லோகத்தின் கருத்தாகும்.

८. ''ज्ञानशब्दार्थप्रतिपादनम्''

ज्ञानस्य सम्बन्धिशब्दतया व्युत्पत्तिमात्रम् । प्रवृत्तिनिमित्तं तु कस्यचित् व्यवहारानुगुण्ये निरपेक्षहेतुत्वम् । तदेव स्वस्येति निरूपितं स्वयम्प्रकाशत्वमिति न साध्याविशेषोऽपि । विषयाश्रयवैशिष्ट्यनिर्बन्धो धर्मभूतज्ञाने । धर्मिज्ञानस्यापि विशिष्टत्वात् परमतादतिरेकः । अस्य तु अविनाशित्वे युक्तयः ''अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम्'' इत्यादिना भगवद्गीतायामुक्ताः । व्यञ्जिताश्च तद्भाष्ये । अनित्यत्वेऽस्य अकृताभ्यागमकृतविप्रणाशादिप्रसङ्गश्च ॥

8. ஜ்ஞாநசப்தத்தின் பொருள்

(வ்யா) ஜ்ஞாந சப்தம் 'ஜ்ஞா' தாதுவின் மேல் ல்யுட் ப்ரத்யயம் வந்து உருவாகியுள்ளது. அதனால் தேவதத்தஸ்ய கடஜ்ஞாநம் (தேவதத்தனின் குட அறிவு) என்னுமிடத்தில் கர்ம செயப்படு பொருள், (செய்பவன்) இவற்றுடன் தொடர்புடைய சொல் ஜ்ஞாநம் என்னும் சொல். அதனாலேயே ஜ்ஞானம் என்னும் சொல்லை (தொடர்புடைய சொல்) என்று ஆன்றோர் பகர்வர். தேவதத்தஸ்ய கடஜ்ஞானம் என்பதைப் போல்

இங்கேயும் (ஸ்வரூபஜ்ஞாநத்திலும்) கர்மகர்த்ரு ஸம்பந்தித்வத்தை (கர்மகர்தா) இவற்றின் தொடர்பை, ப்ரவ்ருத்திநிமித்தமாகக் (பொருளைக் குறிப்பதற்குக் காரணமாகக்) கொண்டால், கர்மகர்த்ரு ஸம்பந்தித்வம் ஸ்வரூப ஜ்ஞாநத்தில் இராததால் ஸ்வரூபத்தில் ஜ்ஞாந சப்தம் கௌணமாக ப்ரயோகிக்கப்பட்டதாக அல்லவா கொள்ள வேண்டும் என்றால், ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தமாகக் கர்ம கர்த்ரு ஸம்பந்தி த்வத்தைக் கொள்ளாமல் வ்யுத் பத்தியை (ஜ்ஞாநம் என்னும் சொல்லின் அமைப்பை) அஃது தெரிவிக்கிறதே யொழிய ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தத்தையன்று (பொருளைக் குறிப்பதற்குக் காரணமன்று) என்று கொள்க. ஆனால் ஜ்ஞாந பதத்திற்கு ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தம் எது என்றால் வ்யவஹாராநு குண்யத்தில் நிரபேக்ஷ ஹேதுத்வம் (ஒரு பொருளின் வ்யவஹாரத்திற்கு மற்றொன்றினுடைய தேவையில்லாத காரணமாயிருத்தல்) என்று நினைக்க. வ்யவஹாரம் காயிகம், வாசிகம் என இரு வகைப்படும். அயம்கட: (இது குடம்) என்று வாயால் உச்சரிப்பது வாசிகம். கடத்தில் நீரைக் கொணர்தல் காயிகம் (உடலால் செய்யும் செயல்) ஆகும். இவ்விரண்டு வ்யவஹாரங்களுக்கும் அறிவே காரணமாகும். முதலில் கடத்தின் அறிவிராமல் இவ்விரண்டு வ்யவஹாரங்களும் நடைபெறா. எனவே அறிவு என்னும் வ்யவஹாரத்தில் அறிவு தன்னின் மற்றொன்றை அபேக்ஷிக்காமல் இருக்கிறது. ஆகையால் வ்யவஹாராநு குண்யே நிரபேக்ஷஹேதுத்வம் என்னும் ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தம் ஜ்ஞாநத்தில் பொருந்தியுள்ளது.

ஜ்ஞாநம் ஸ்வயம் ப்ரகாசம் ஜ்ஞாநத்வாத் என்னும் அநுமாநத்தால் அறிவில் ஸ்வயம் ப்ரகாசத்வம் முன்பு ஸாதிக்கப்பட்டது. அவ்வாறாயின் ஹேதுவான ஜ்ஞாநத்வமும் ஸாத்யமான ஸ்வயம்ப்ரகாசத்வமும் ஒரே பொருளைத் தருவதால் ஸாத்யமும் ஹேதுவும் ஒரே வடிவத்தில் அமைந்துள்ளன. அதனால் (ஸாத்யமும் ஹேதுவும் ஒன்றாயிருந்தால் அங்கு ஸாத்யஸமம் என்னும் ஹேது தோஷமும் உண்டாகும். ஹேது

துஷ்டமானால் எப்படி அதைக் கொண்டு ஸாத்யத்தை ஸாதிக்க முடியும்? என்ற கேள்விக்கு ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தம் என்றுதொடங்கி ஸாத்யா விசேஷே஽பி என்னும் பங்க்திகள் விடையாக அமைந்துள்ளன. அதாவது ஜ்ஞாநம் ஸ்வயம் ப்ரகாசம் ஜ்ஞாநத்வாத் என்று ப்ரயோகித்தால் ஸாத்யா விசேஷமாக ஹேது இருக்கும் (ஸாத்யமும் ஹேதுவும்) ஒன்றாக இருக்க முடியும். நாங்களோ ஜ்ஞாநம் ஸ்வவ்யவஹாராநுகுண்ய நிரபேக்ஷஹேது: வ்யவஹாராநுகுண்யநிரபேக்ஷத்வாத் என்று ப்ரயோகிக்கிறோம். இப்பொழுது ஸாத்யமும் ஹேதுவும் ஒரே வடிவம் கொள்ளவில்லை, எனவே ஸாத்யா விசிஷ்டத்வம் (ஸாத்யத்திற்கும் ஹேதுவுக்கும் அபேதம்) இராததால் நிர்துஷ்டமான (தோஷமற்ற) ஹேதுவால் தான் ஸாத்யத்தை ஸாதிக்கிறோம் என்று அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது.

விசிஷ்டாத்வைத மதத்தில் தர்ம பூதஜ்ஞாநத்திற்கு ஆச்ரயமான ஆத்ம ஸ்வரூபமும் தர்மபூதஜ்ஞாநமும் (இரண்டுமே) அறிவு வடிவம் கொண்டவை. எனவே அத்வைத மதத்தில் சொல்லப்பட்ட ஆத்ம ஸ்வரூபத்திற்கும் நாம் (விசிஷ்டா-த்வைதிகள்) மொழியும் ஆத்ம ஸ்வரூபத்திற்கும் வேற்றுமை இல்லையே எனில், (அவர்கள் ப்ரதிபாதிக்கும் ஞான வடிவம் கொண்ட ப்ரம்ஹத்திற்கும் ஆச்ரயம் இல்லை. அந்த அறிவில் ஒன்றும் விஷயமாவதில்லை. தானும் (ஞான வடிவமான ப்ரஹ்மமும்) ஒன்றிலும் விஷயமாவதில்லை. அதனால் அவர்களுடைய (அத்வைதிகளுடைய) மதத்திற்கும் நம்முடைய (விசிஷ்டாத்வைதிகளுடைய) மதத்திற்கும் பேதமே (வேற்றுமையே இல்லை என்றால்) நாம் தர்மி ஸ்வரூபமான ஞான வடிவம் கொண்ட ஆத்மாவிற்கு ப்ரத்யகத்வம் (தானே தோன்றுதல்) அணுத்வம் (சிறியதாயிருத்தல்) ஏகத்வம் (ஒருமை) முதலிய (சிறப்பு தர்மங்களை விசேஷங்களை) அங்கீகரித்துள்ளதால், நாம் ஒப்புக் கொண்டுள்ள ஆத்மா நிர்விசேஷம் (விசேஷமற்றது) அன்று. அதனால் அவர்களங்கீகரிக்கும் ஆத்ம ஸ்வரூபம் நிர்விசேஷம், நாம் ஒப்புக் கொள்ளும் ஆத்ம ஸ்வரூபம் ஸவிசேஷம் என்று இரு மதங்களுக்கும் வேற்றுமை உள்ளது என்று நிர்விசேஷம் என்னும் கேள்வியை நாம் மறுக்கிறோம். இந்த ஜீவன் அழிவற்றவன் என்பதில் கீதையில் சொல்லப்பட்ட யுக்திகளைக் கீழே காண்போம். 'அவிநாசிது தத்வித்தியேந

அந்தவந்த இமே தேஹா நித்யஸ்யோக்தா. சரீரிண:। அநாசிந: அப்ரமேயஸ்ய தஸ்மாத்யுத்யஸ்வபாரத யஏநம் வேத்தி ஹந்தாரம் யச்சை நம்மந்ய தேஹதம்॥ உபௌ தௌ நவிஜாநீத: நாயம் ஹந்தி நஹந்யதே॥ நஜாயதே ம்ரியதேவா கதா சித் நாயம் பூத்வா பவிதாவா நபூய:।

யுத்த பூமியில் தேஹாத்ம ப்ரமம் கொண்ட அர்ஜுனனைப் பார்த்து க்ருஷ்ணன், பாரத - பரதவம்சத்தில் தோன்றிய அர்ஜுனனே! ஆத்ம தத்வத்தை அழிவற்றது என அறி; எந்த ஆத்ம தத்துவத்தால் இந்த அசேதநதத்துவம் எல்லாம் வ்யாபிக்கப்பட்டதோ, இவ்வாத்மாவை யாராலும் அழிக்க இயலாது. இந்த உடல்கள் எல்லாம் நித்யமான ஆத்மாவைச் சேர்ந்தவை. அவை அழியக்கூடியவை, எனவே நீ மனக்கலக்கமின்றி சண்டையிடு; எவன் ஆத்மாவைக் கொல்பவனாகவும், கொல்லப்படுபவனாகவும், நினைக்கிறானோ அவ்விருவரும் உண்மையை அறியாதவர்கள். ஏனென்றால் இந்த ஆத்மா யாரையும் கொல்வதுமில்லை. தான் கொல்லப்படுவதும் இல்லை. இவ்வாத்மா பிறப்பதுமில்லை, இறப்பதுமில்லை. என்பவை கீதா ச்லோகங்களின் கருத்துக்களாகும் - மூலத்தில் (ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநத்தில்) வ்யஞ்ஜிதா:ச பாஷ்யே என்னும் பங்க்தி உள்ளது. அதையநுஸரித்துச் சில கருத்துக்களைக் காண்போம் - தத் ஆத்ம தத்வம் அவிநாசி இதிவித்தி, யேந ஆத்மதத்வேந இதம் அசேதநதத்வம் ஸர்வம் ததம் வ்யாப்தம். வ்யாபகத்வேந நிரதிசய ஸூக்ஷ்மத்வாத் ஆத்மந: தத்வ்யதிரிக்த: நகச்சிதபி பதார்த: விநாசம் கர்தும் அர்ஹதி। என்பவை கீதாபாஷ்ய பங்க்திகள்.

அந்த ஆத்மதத்துவம் அழிவற்றது என அறி. அவ்வாத்மா இந்த அசேதநதத்துவமெல்லாவற்றையும் வ்யாபித்துள்ளது. இவ்வாத்மா ஸூக்ஷ்மமான பொருள். எனவே ஆத்மாவைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட அசேதநப் பொருளால் அவ்வாத்மாவை அழிக்க முடியாது. ஆகையால் கீழே நான் சொன்ன யுக்திகளைக் கொண்டு தேஹாத்மப்ரமத்தை விட்டு பயனைக் கருதாமல் உன் தர்மமான யுத்தத்தைச் செய், என்பவையே பாஷ்யத்தின் கருத்துக்களாகும். ஆத்மாவை அநித்யமாக ஏற்றுக் கொண்டால், ஒரு ஜீவன் செய்யாத செயலுக்குப் பயனை அநுபவிக்க நேரும்,

போகும். ஏனென்றால் செயலைச் செய்த காலத்தில் இருந்த ஆத்மா இப்பொழுது இல்லை. அக்ருதாப்யாகமம் - செய்யாத செயலுக்குப் பயனை அநுபவித்தல், க்ருதவிப்ரணாச: (செய்த செயலுக்குப் பயனை அநுபவியாமை.

९. जीवात्मनः अणुत्वनिरूपणम् ॥

अणुश्चासौ; श्रुतेः ।

अणुश्चासौ; श्रुतेः, स्वयम्प्रकाशस्य हृत्प्रदेशावच्छिन्नोपलम्भस्वारस्याच्च। युगपदखिलभुवनेषु अदृष्टद्वारा तत्कार्यसिद्धये विभुत्वकल्पनमयुक्तम्; ईश्वरप्रीतिकोपयोरेव अदृष्टत्वात्, तदाधारस्य च ईश्वरस्य विभुत्वात्, जीवस्यावि विभुत्वे बाधकाभावात्, विभुत्वे च उपलम्भाद्यस्वारस्याच्च। इन्द्रियवत् शरीरप्रत्युप्तात्मगमनेनैव तत्रतत्र ज्ञानसुखाद्युपपत्तेः। आत्मगमनं तु उपलम्भश्रुत्याद्यनुकूलम्, विभुत्वकल्पनं तु न तथेति लाघवमिच्छतां तदेव फलितम्। उक्तश्च आत्मसिद्धौ प्राणात्मवादनिराकरणे "अविभोरात्मनः स्पर्शविरहिणोऽपि प्रयत्नादृष्टप्रेरणानुगुण्येन मनस इव उत्क्रान्तिगत्यागतयो युज्यन्ते" इति। तथा तत्रैव चैतन्यप्रसरण- चोद्यपरिहारयोरपि "गुणिनमपहाय" इत्यादिना अणुत्वं व्यक्तम्। श्रुतिस्मृत्यादिषु सर्वगतत्वादिव्यपदेशास्तु समुदायापेक्षया धर्मभूतज्ञानद्वारा सूक्ष्मानुप्रवेशक्षमतया वा तत्रतत्र यथोचितं निर्वाह्याः। "नित्यो व्यापी" इत्यात्मसिद्धिवचने व्यापिपदमपि "अतिसूक्ष्मतया सर्वाचेतनान्तःप्रवेशस्वभावः" इति भाष्ये व्याख्यातम्। "उत्क्रान्तिगत्यागतीनाम्" इत्यादिभिश्च सूत्रकारैरेव अणुत्वं समर्थितम्। हृत्प्रदेशस्थितस्यैव जीवस्य ज्ञानद्वारा नानाधिष्ठानोपपत्तिः। एवमेव योगिप्रभृतीनां नानादेहाधिष्ठानं घटते। न ततो विभुत्वक्लृप्तिः। तदेतदखिलमभिप्रेत्य सूत्रितम् "गुणाद्वाऽऽलोकवत्" इति, मुक्तनिरूपणे च "प्रदीपवदावेशस्तथाहि दर्शयति" इति। एतेन देहात्माभिमानमनुसरतामार्हतानां देहानुरूपविविधपरिमाणत्व कल्पनमपि भग्नम्। "एवञ्चात्माकात्स्न्र्यम्, न च पर्यायादप्यविरोधो विकारादिभ्यः,

वरदविष्णुमिश्रैस्तु "संसारदशायां स्वरूपज्ञानयोः सङ्कोचादणुपरिमाणमात्मस्वरूपम्। मोक्षदशायां तु सर्वगतं सर्वव्यापि, ज्ञानञ्च विस्तीर्णतया प्रकाशते।

अयमर्थः
"वालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च।
भागो जीवः स विज्ञेयः स चानन्त्याय कल्पते॥"

इति श्रुत्या अवगम्यते। तदाह भगवान्पराशरः "विष्णुशक्तिः परा प्रोक्ता क्षेत्रज्ञाख्या तथापरा" इति" इत्यादिना जीवस्यापि सङ्कोचविकासयोगित्वमुक्तम्; अयमेवार्थो "नित्यो व्यापी" इत्यात्मसिद्धिवचनमुपादाय मानयाथात्म्यनिर्णये प्रपञ्चितः तदेतत् सूत्रादिविरोधात् वैभववचनम्। यत्तु श्रीमद्गीताभाष्ये "अनादिमत्परं ब्रह्म" इति व्याख्याने "ब्रह्म बृहत्त्वगुणयोगि शरीरादर्थान्तरभूतं स्वतश्शरीरादिभिः परिच्छेदरहितं क्षेत्रज्ञतत्वमित्यर्थः "स चानन्त्याय कल्पते" इति श्रुतेः। शरीरपरिच्छिन्नत्वञ्च अस्य कर्मकृतम्। कर्मबन्धान्मुक्तस्यानन्त्यम्" इत्युक्तम्, यच्च "लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति" इत्यत्र लोके यद्वस्तुजातं तत्सर्वमावृत्य व्याप्य तिष्ठति परिशुद्धस्वरुपं देहादिपरिच्छेदरहिततया सर्वगमित्यर्थः" इत्युक्तम्, यच्च "अचरञ्चरमेवच इत्यत्र "स्वभावतोऽचरं चरञ्च देहित्वे" इत्युक्तम्, एवं प्रकरणान्तरेष्वपि "अनवच्छिन्नं ज्ञानैकाकारम्" इत्युक्तम्, तदखिलं ज्ञानव्यास्यादितत्परमेवेति मन्तव्यम्। सारभाष्यादिषु "स चानत्याय कल्पते" इत्यादेस्तथैव व्याख्यानात्। दीपे तु "प्रदीपवदावेशस्तथाहि दर्शयति" इति सूत्रे वालाग्रश्रुतिमुपादाय "प्रत्यगात्मनोऽणुत्वमेव स्वरूपमिति सूत्रकारमतम्। "नाणुरतच्छ्रुतेरिति चेन्नेतराधिकारात्" इति साभिसन्धिकमुक्तत्वाच्च। अतः सदा अणुरेव जीव इति सूत्रभाष्यकारादीनां सिद्धान्तः॥

9. ஜீவன் அணு என்பதில் ஸூத்ரபாஷ்யகாராதிகளின் ஸித்தாந்தம்

(வ்யாக்யா) இந்த ஜீவன் அணு வடிவினன். *(ஏஷ அணுராத்மா)* (இந்த அணுவான ஆத்மா) என்னும் ச்ருதி வாக்கியத்தாலும், ஸ்வயம்ப்ரகாசஸ்ய (தனக்குத்தானே தோன்றுமிவன்) ஹ்ருதயத்திலேயே தான் அவன் இருக்கிறுன் என்பதை நாம் அறிவதாலும், அவனை அணு என்றே அங்கீகரிக்க வேண்டும். (அவன் விபுவானால் எல்லாவிடங்களிலுமல்லவா தோற்றமளிக்க வேண்டும். அவ்வாறின்மையின் அவன் அணுவே என்பது கருத்து) இதற்குமேல் அத்ருஷ்டம் ஸ்வாச்ரய ஸம்யுக்த ஏவ ஆச்ரயாந்தரே க்ரியாம் ஜநயதி। அந்யோந்யாபாவ விரோதி க்ரியாஹேது குணத்வாத் (அத்ருஷ்டமானதுதான்) ஆச்ரயித்த பொருளுடன் சேர்ந்தே (தான் ஆச்ரயித்த பொருள் ஜீவன்) வேறு ஆச்ரயத்தில் செயலைத் தோற்றுவிக்கிறது. பேதரூபா பாவத்திற்கு விரோதியான செயலுக்குக் காரணமான குணமாக (குணம் - அத்ருஷ்டம்) இருப்பதால் என்னும் அநுமாநத்தால், உலகங்களனைத்திலும் பரவிய க்ரியைக்குக் காரணமான அத்ருஷ்டத்திற்கு ஆதாரமாயிருக்கும் ஆத்மாவை விபுவாகவே ஒப்புக் கொள்ள வேண்டும் என்ற கேள்விக்கு யுகபத் என்னும் பங்க்தி விடையாக அமைந்துள்ளது. அதாவது இறைவனுடைய ப்ரீதியும் கோபமும் அத்ருஷ்டமாகும். அந்த அத்ருஷ்டத்திற்கு ஆச்ரயமாக இருப்பவன் பகவானே. அவன் ஸர்வ வ்யாபீ; எனவே அவன் வாயிலாகவே அனைத்துச் செயல்களும் நடைபெறுவதால் ஜீவனை விபு என்றங்கீகரிக்காததால் தவறொன்றுமில்லை.

மேலும் ஜீவனை விபுவாக ஏற்றால் *அஹம் இஹைவ அஸ்மிஸதநே* (நான் இதே வீட்டில் இருக்கிறேன்) என்ற அறிவு குற்றமுற்றதாகும். (விபுவானால் நான் எல்லா விடங்களிலும் இருக்கிறேன் என்றல்லவா அறிவு தோன்ற வேண்டும் அங்ஙனம் தோன்றுததால் ஜீவன் அணு வடிவினனே என்பது கருத்து)

ஆத்மா அணுவானால் உடல் வேறிடத்திற்குச் சென்றுலும் அறிவு இன்பம் முதலியவை ஆத்மாவில் தோன்றுவதாலும், ஆத்மாவுக்கு கமநாகமந (போக்கு வரவுகளைக்) கற்பிப்பதில்

அங்கீகரிக்கலாம் என்ற கேள்விக்கு ஆத்மகமநம் முதலியவரிகளில் பதில் உள்ளது. அதாவது அஹம் கச்சாமி (நான் செல்கிறேன்) அஹமாகச்சாமி (நான் வருகிறேன்) சந்த்ரமஸ மேவதே ஸர்வேகச்சந்தி (அனைவரும் சந்திரனையே அடைகிறார்கள்) என்னும் வாக்கியங்கள் ஜீவனுக்கு கமநாகமநங்களைக் கூறுவதால் இந்த்ரியங்களைப் போல் ஜீவன் செல்கிறான் என்று அங்கீகரிப்பதே நன்று. மேலும் சந்த்ரமஸமேவ என்னும் உயர்ந்த ப்ரமாணமான ச்ருதி ஜீவனுடைய கமநத்திற்கு ப்ரமாணமாக அமைந்துள்ளது. அவ்வாறு ஜீவன் விபு என்பதற்கு ப்ரமாணம் இராததாலும் ஜீவன் அணு பரிமாணம் கொண்டவனே என்பது ஸித்தித்தது.

ஆத்மஸித்தியில் ப்ராணனே ஆத்மா என்னும் மதத்தை நிராகரிக்கும்பொழுது (அணுவான ஆத்மா ஸ்பர்சமற்றிருப்பினும், தன் முயற்சியாலோ, இறைவன் கட்டளையாலோ மனத்தைப் போல் உடலினின்றும் வெளிக்கிளம்புதல் போதல் வருதல், முதலியன அவனுக்குப் பொருத்தமுடையவை ஆகும், என்று ஆளவந்தார் அருளிச் செய்துள்ளார். அவ்வாறே அவ்வாத் மஸித்தி நூலிலேயே அறிவு பரவுதலைப் பற்றிய வினா விடைகளும் குணிநமபஹாய (தர்மியை - விட்டு ஆச்ரயத்தை விட்டு) முதலிய வாக்கியங்களால் ஜீவன் அணு என்பது நன்கு விளக்கப்பட்டுள்ளது (நித்ய: ஸர்வகத: ஸ்தாணு: தத்வத்ஜீவ: நபோபிச) பரமாத்மா எல்லா இடங்களிலும் உள்ளவன் அங்ஙனமே ஜீவனும் ஆகாயமும், 'யதாக்ஷேத்ரஜ்ஞ சக்திஸ்ஸா வேஷ்டிதா ந்ருபஸர்வகா (ஜீவனாகிய சக்தி சுற்றப்பட்டு எல்லா விடங்களிலும் உள்ளது) என்னும் வாக்கியங்கள் ஜீவன் விபு என்று மொழிகின்றனவே, அங்ஙனமிருக்க ஜீவனை அணு என்று எப்படிச் சொல்ல முடியும் ? என்ற வினாவும் விடையும் 'ச்ருதி ஸ்ம்ருதி' என்னும் வரியில் அமைந்துள்ளன. ஸர்வகத என்னும் சொல்லே விபு என்பதை உணர்த்தும் சொல் என்பது பூர்வபக்ஷியின் வாதம். அதற்கு ஸமுதாயாபேக்ஷயா நிர்வாஹ்ய: (ஸமுதாயத்தை இட்டு நிர்வாஹம் செய்ய வேண்டும். அதாவது அக்நி: யதாஏக: புவனம் பிரவிஷ்ட: (ஒரு அக்நி உலகத்தில் ப்ரவேசித்தது போல்) என்னுமிடத்திலும் வாயு: ஸர்வகதோ மஹான் (பெரிய வாயு எல்லா விடங்களிலும் உள்ளது) என்னுமிடத்திலும் ஒருவனே ப்ரவேசிக்கவில்லை ஜீவஜாதீயங்கள் ஜீவத்வஜாதியுள்ளவை ப்ரவேசித்தன. ஜீவ ஜாதீயங்கள் ஜீவக்கூட்டங்கள் ஸர்வ கதங்கள்

பூதஜ்ஞாநத்வாரா (தர்மபூதஜ்ஞானத்தை வாயிலாகக் கொண்டு) நிர்வஹிக்க வேண்டும். அதாவது ஆத்மாவில் தர்மபூதஜ்ஞானம் உள்ளது. அஃது பரவும் இயல்பு கொண்டது.

அஃது எப்பொருளில் ப்ரவேசிக்கிறதோ, அப்பொருளின் அறிவு நமக்கு ஏற்படுகிறது. ஆகவேதர்மபூதஜ்ஞாநம் ப்ரவேசிப்பதைக் கொண்டு ஸர்வகத: என்று நிர்வஹிக்கலாம். அல்லது ஸூக்ஷ்மாநுப்ரவேசக்ஷமதயா (ஸூக்ஷ்மமாக ப்ரவேசிப்பதற்குத் தகுதியிருப்பதால்) நிர்வஹிக்கலாம். ஜீவன் அணுவாகையால் எங்கும் அவனால் புக முடியும் என்பது கருத்து. எனவே ஜீவன் ஸர்வகதன் என்பதை ஸமுதாயத்தைக் கொண்டோ, தர்மபூதஜ்ஞாநத்தின் வாயிலாகவோ ஸூக்ஷ்மாநுப்ரவேச யோக்யன் என்பதாலோ ஸாதிக்கலாம், என்பது திரண்ட கருத்து. ஆத்ம ஸித்தியில் காணப்படும் நித்யோவ்யாபீ என்ற தொடரிலுள்ள வ்யாபிசப்தத்திற்கு அதி ஸூக்ஷ்மதயா ஸர்வா சேதநாந்த: ப்ரவேச ஸ்வபாவ: - 'ஜீவன் மிகவும் ஸூக்ஷ்மமாயிருப்பதால் அசேதந வஸ்துக்கள் எல்லாவற்றிலும் ப்ரவேசிக்கும் இயல்புடையவன்' என்று ஸ்ரீ பாஷ்யத்தில் அஹமர்தாத்மஸமர்தன ப்ரகரணத்தில் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் உரை அருளிச் செய்துள்ளார்.

ஸ்ரீ வ்யாஸ மஹர்ஷியும் 'உத்க்ராந்திகத்யாகதீநாம்' என்ற ஸூத்ரம் தொடங்கி அவ்வதிகரணம் முடியும் வரை உள்ள ஸூத்திரங்களில் ஜீவன் அணு என்பதை நிலைநிறுத்தியுள்ளார். அதாவது இந்த ஆத்மா எல்லாவிடங்களிலும் இல்லை. அணு வடிவினனே உத்க்ராந்தி கதி ஆகதிகள் இருப்பதாலே தஸ்யஹ ஏதஸ்ய ஹ்ருதயஸ்ய அக்ரம் ப்ரத்யோததே, தேந ப்ரத்யோ தேநைவ ஆத்மா நிஷ்க்ராமதி சக்ஷுஷோ வா மூர்த்நோவா அந்யேப்யோவாசரீரதேசேப்ய: 'இந்த ஜீவனுடைய ஹ்ருதயத்தின் நுனி ப்ரகாசிக்கிறது. அந்தப் ப்ரகாசத்தின் (ஒளியின்) வழியாகவே கண், தலை வேறு உடலின் பாகங்களிலிருந்து இந்த ஜீவன் உடலை விட்டு வெளிக்கிளம்புகிறான்' என்று உத்க்ராந்தி (சரீரத்தினின்றும் வெளியேறுதல்) சொல்லப்பட்டது. யே வைகே சாஸ்மாத் லோகாத் ப்ரயந்தி சந்த்ரமஸமேவ தே ஸர்வே கச்சந்தி' யாகம், குளம் வெட்டுதல் முதலிய தர்மங்களைச் செய்பவர் உபாஸநம் செய்பவர்கள் ஆகிய எல்லோரும் சந்த்ரனை அடைகின்றனர் என்று 'கதி 'செல்லுதல்) மொழியப்பட்டது. (தஸ்மாத் லோகாத் புந: ஏதி

அஸ்மை லோகாய கர்மணே'' அவன் (ஜீவன்) சென்ற உலகத்தினின்று இவ்வுலகத்திற்குக் கர்மங்களைச் செய்வதற்காகத் திரும்பி வருகிறான் என்று ஜீவனுடைய ஆகதி (வருதல்) கூறப்பட்டது. இவ்வாறு உத்க்ராந்திகத்யாகதிகள் ஜீவன் அணு என்பதை அங்கீகரித்தால் தான் பொருந்தும். விபுவான பொருள்களுக்கு இவை நடைபெற முடியா. 'ஸ்வாத்மநாச உத்தரயோ:, உத்க்ராந்தி என்பது ஓரிடத்திலிருக்கும் ஆத்மாவுக்கு ஏற்பட முடியும், கதி ஆகதிகள் மட்டும் தன்னாலேயே பெறத்தக்கவை. ந அணு: அதச்ருதே: இதி சேத்ந இதராதிகாராத், யோऽயம் விஜ்ஞாநமய: ப்ராணேஷு'' ப்ராண சப்தத்தால் வ்யபதேசிக்கப்பட்ட இந்த்ரியங்கள் முக்ய ப்ராணன் இவற்றின் நடுவில் உள்ள அறிவை தர்மமாகக் கொண்ட புருஷன் ஜீவனே என்று தொடங்கி, ஸவா ஏஷமஹாந் அஜ ஆத்மா (அந்த ஆத்மா அழிவற்றவன் மஹாந்(விபு) என்பதால் ஜீவன் விபுவே அணுவன்று' என்று 'கேட்பது நன்று அன்று. அங்கே முதலில் ஜீவனைச் சொன்னாலும் நடுவில் பரமாத்மா ப்ரதிபாதிக்கப்படுகிறது என்று அதனை மறுக்க, 'ஸ்வசப்த உந்மாநாப்யாம்ச' ஏஷ: அணுராத்மா சேதஸா வேதிதவ்ய: ''இந்த அணுவான ஆத்மாவை மநத்தால் நினைக்க வேண்டும்'' என்று ஆத்மாவை ச்ருதி அணு சப்தத்தாலே அறிவித்தது. மேலும் உந்மாநமும் காணப்படுகிறது. உத்ருத்யமாநம் உந்மாநம். அணுவைப் போன்ற பொருளைத் தனியாக எடுத்து, அதனளவு ஜீவனுக்கு அறிவிக்கப்படுகிறது. வாலாக்ரசதபாகஸ்யசததா கல்பிதஸ்யச பாகோஜீவ: ஸ்விஜ்ஞேய: (நெல்லின் நுனியை நூறு பாகமாக்கி அப்பாகத்தை நூறாக ஆக்கிய பாகமே ஜீவன் என்று அறிய வேண்டும்) என்பதால் ஜீவன் அணுபரிமாண முடையவனே. அவிரோத: சந்தநவத்,

ஜீவனை அணுவாக அங்கீகரித்தால் உடல் முழுவதும் அநுபவிக்கும் துக்கம் பொருந்தாது என்றால், சந்தனத்தின் துளி உடலில் ஓரிடத்தில் பட்டாலும் உடல் முழுவிடத்திலும் மகிழ்ச்சி ஏற்படுவது போல் ஆத்மா உடலின் ஓரிடத்தில் இருந்தாலும் எல்லாவிடங்களிலும் வேதனையை அநுபவிப்பதில் குறையில்லை. அவஸ்திதிவைசேஷ்யாத் இதிசேத் ந அப்யுபகமாத் ஹ்ருதிஹி'.

சந்தந பிந்து தேஹத்தின் தேசவிசேஷத்தில் (மார்பு முதலிய இடங்களில்) இருப்பதால் உடல் பாகங்களிலெல்லாம்

மகிழ்ச்சியைத் தோற்றுவிக்கிறது. ஆத்மாவுக்கு இருப்பிடமே இல்லையே என்று கேட்டால், ஹ்ருதி அந்தர் ஜ்யோதி: (ஹ்ருதயத்தின் உள்ளே ப்ரகாசவடிவமாக ஜீவன் இருக்கிறான்) என்பதால் ஹ்ருதயமென்னும் இடம் ஜீவனுக்கு இருப்பிடமாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளதால் அக்கேள்வி தள்ளப்பட்டது. இவ்வாறு வ்யாஸர் ஜீவன் அணு என்பதை நிலை நிறுத்தியுள்ளார். இங்ஙனமே யோகி முதலியவர்களும் தங்கள் அறிவின் வாயிலாகப் பல உடல்களில் இருப்பதும் பொருத்தமுடையதே. பல இடங்களில் ஜீவன் இருப்பதால் அவனை விபு என்று கூற வேண்டுவதில்லை. இவையனைத்தையும் மனத்தில் கொண்டே 'குணாத்வா ஆலோகவத்' இரத்தினம் முதலியவை ஒரே இடத்தில் இருந்தாலும் அவற்றின் ஒளி பல விடங்களில் பரவுவது போல், ஆத்மா ஒரே இடத்தில் (ஹ்ருதயத்தில்) இருந்தாலும் அது தன்னுடைய குணமான அறிவால் உடல் முழுவதும் பரவியுள்ளது என்று வ்யாஸர் மொழிந்தார். மேலும் முக்த ஜீவனை நிரூபிக்குமிடத்தில் 'ப்ரதீபவத் ஆவேச: ததாஹிதர்சயதி' (விளக்கு ஓரிடத்தில் இருந்தாலும், தன் ஒளியால் வேறிடத்தில் புகுவது போல், ஆத்மாவும் ஹ்ருதயமாகிய ஓரிடத்தில் இருந்தாலும் தன்னுடைய அறிவால் உடல் முழுவதிலும் ப்ரவேசிப்பது பொருத்த முடையதே, அங்ஙனம் 'வாலாக்ரசதபாகஸ்ய' என்னும் ச்ருதியும் அதற்கு ப்ரமாணமாக அமைந்துள்ளது என்று ஸூத்ரங்கள் வாயிலாக வ்யாஸர் தெரிவித்துள்ளார்.

இவ்வாறு ஜீவாத்மா அணு என்று நிரூபித்ததால் 'ஸ்தூல:' அஹம் (நான் பருத்தவன்) என்ற இடத்தில் பருத்த உடலை ஆத்மா என்று நினைத்து ஆத்மாவும் உடலளவு கொண்டது என்று அங்கீகரிக்கும் ஆர்ஹதர் (ஜைனர்) ஒடிக்கப்பட்டனர். ஏவம் ச ஆத்மா அகார்த் ஸ்ந்யம், இவ்வாறு உடலளவுக்குத் தக்க அளவை ஆத்மாவில் அங்கீகரித்தால் ஆத்மாவுக்கு அகார்த்ஸ்ந்யம் (உடலில் முழுவதும் புகாமை) ஏற்படும். அதாவது, யானை உடலில் உள்ள ஆத்மா யானை அளவு பெரியது என்று அவர்கள் பகர்வதால், அந்த யானையை விட மிகச்சிறிய எறும்பின் உடலில் ப்ரவேசிக்க இடமிராததால் ப்ரவேசிக்க முடியாது. எனவே அந்த ஆத்மா எறும்பின் உடல் முழுவதும் ப்ரவேசிக்கவில்லை என்று அகார்த்ஸ்ந்யம் (முழுவதும் ப்ரவேசிக்காமை, வர நேரிடும் 'ந ச பர்யாயாதபி அவிரோத: விகாராதிப்ய:) (ஆத்மா

என்று சொல்லி கீழ்க்கூறிய அகார்த்ஸ்ந்யத்தை (முழுவதும் ப்ரவேசிக்காமை) என்னும் முரண்பாட்டைத் தீர்த்தால் சுருங்குதல், விரிதல் என்னும் விகாரங்களை ஆத்மா அடைவதால் அவ்வாத்மா விகாரமுடையது என்று அங்கீகரித்ததாக ஏற்படும் (பர்யாயம் - வேறு அவஸ்தை வேறு தர்மம்) அந்த்யாவஸ்திதே: ச உபயநித்யத்வாத் அவிசேஷ: (ஜீவனுடைய மோக்ஷத்திலுள்ள கடைசியளவு பிறகு வேறூர் உடலை அவன் எடுக்காததால் அவ்வளவே பிறகு எப்பொழுதும் இருக்கிறது. எனவே ஆத்மாவும் மோக்ஷத்திலுள்ள அந்த அளவும் நித்யங்கள். அந்த அளவே ஆத்மாவின் இயல்பான அளவு என்று ஏற்றுக்கொண்டால் மோட்சத்திற்கு முன்பும், இந்த அளவைக் காட்டிலும் வேற்றுமை தோன்றுமற் போகும். ஆகவே உடலின் அளவு ஆத்மாவுக்குப் பொருந்தாது என்று ஸூத்திரங்கள் வாயிலாக வ்யாஸமஹர்ஷி ஜைநமதத்தைக் கண்டித்துள்ளார். ஸம்ஸார தசையில் ஆத்மாவின் ஸ்வரூபமும், அதனுடைய அறிவும் சுருங்கியிருப்பதால், ஆத்மா அணுவள வேயுள்ளது. மோக்ஷ தசையில் ஆத்ம ஸ்வரூபம் எல்லா இடங்களிலும் இருக்கிறது. பொருள்களனைத்திலும் பரவியிருக்கிறது. அறிவும் மிகப்பெரியதாக விளங்குகிறது என்று விஷ்ணுமிச்ரர் மொழிகிறார். அவர் அங்கீகரித்த கருத்து வாலாக்ரசதபாகஸ்ய சததாகல்பிதஸ்யச। பாகோஜீவ: ஸ்விஜ்ஞேய: ஸ ச ஆநந்த் யாய கல்பதே.

நெல்லின் நுனியை நூறுபாகமாக வெட்டி அந்த வெட்டிய பாகத்தை நூறாகத் துண்டித்து அந்தத் துண்டிக்கப்பட்ட ஒரு பாகமே ஜீவனுடைய அளவுக்கு உதாரணமாகும். அந்த ஜீவன் மோக்ஷத்தில் எல்லாவற்றையும் வ்யாபிக்கிறான் என்றும் வேத வாக்கியத்தால் பெறப்படுகிறது.

பராசரரும் விஷ்ணுசக்தி: பராப்ரோக்தா (விஷ்ணு சக்தி உயர்ந்ததாக ப்ரதிபாதிக்கப்படுகிறது. ஜீவனென்னும் சக்தி அவ்வாறே உயர்ந்தது) என்பதால் ஜீவனுக்குச் சுருக்கமும் உண்டு. என்பதை அங்கீகரித்திருப்பதாகப் புலப்படுகிறது. இக்கருத்தையே கொண்ட நித்யோ வ்யாபீ (நித்யனாகவும் பரவியும் உள்ளவன் ஜீவன்) என்னும் ஆத்ம ஸித்தியின் சொற்களை வைத்துக் கொண்டு, 'மாநயாதாத்ம்ய நிர்ணயம்' என்னும் நூலில் விரிவாகக் கருத்து எழுதப்பட்டுள்ளது. ஆனாலும் இவை அனைத்தும் ஸூத்ரம் முதலியவற்றின் கருத்தோடு முரண்

யொழுந்ததாகக் கொள்ளத்தக்கவையாகும். எனவே அவை உபசார வழக்கால் தோன்றியவை எனக்கொள்க.

இதற்குமேல் 'அநாதிமத்பரம்' முதலிய கீதை ச்லோகங்களால் ஜீவன் விபு என்று ஆசங்கித்து ஜீவன் அணுவே என்று ஸாதிக்கிறார். கீதையில் பதின்மூன்றாம் அத்யாயத்தில் (அநாதிமத்பரம்ப்ரஹ்ம நஸத்தத் நாஸதுச்யதே - ஜீவனுக்கு உத்பத்தி அழிவு இரண்டும் இல்லை. மத்பரம் - அந்த ஜீவன் என்னைச் சரீரியாகக் கொண்டவன் (அஹம்பர: யஸ்யஸ: என்பது மத்பரம் என்பதற்கு வ்யுத்பத்தி) இங்கே ப்ரஹ்மசப்தத்தால் ஜீவன் குறிக்கப்படுவதால் நபும்ஸகப்ரயோகம். இங்கு அஹம் சப்தம் பரமாத்மாவைக் குறிக்கிறது. அவன் பரன் என்பது ஸகாரணம் கரணாதிபாதிப: நச அஸ்யகச்சித்ஜநிதா நச அதிப: - (இப்பரமாத்மா கரணங்களான இந்த்ரியங்களுக்கு அதிபதியான ஜீவனுக்கும் தலைவன். இப் பரமாத்மாவை உண்டாக்கியவனோ, இவனுக்குத் தலைவனோ யாரும் இல்லை) என்பதால் ஏற்படுகிறது. இதுவரை அநாதிமத்பரம் என்பதன் கருத்து.

ப்ரஹ்ம - இவன் ப்ருஹத்வம் என்னும் குணமுடையவன் மிகப்பெரியவன். அளவிட முடியாதவன். உடலால் அளக்கப்பட்டதற்கு ஜீவனுடைய புண்ணிய பாபங்களே காரணம். ஆனால் ஜீவன் ப்ரஹ்ம சப்தத்தால் குறிக்கப்பட்டுள்ளானே. அஃது எப்படி? என்பதற்கு ப்ரஹ்மண: ஹிப்ரதிஷ்டாஹம் என்ற விடத்தில் ப்ரஹ்ம சப்தம் ஜீவனில் ப்ரயோகிக்கப்பட்டிருப்பதால் இங்கும் ப்ரயோகம் காணப்படுகிறது என்பது ஸமாதாநம். இதுவரை ப்ரஹ்ம சப்தத்தின் கருத்து. மேலும் கார்யம், காரணம் என்னும் இரண்டு அவஸ்தைகளும் இராததால் ஜீவன் ஸத் என்றும், அஸத் என்றும் சொல்லப்படுவதில்லை. தேவன் மநுஷ்யன் என்று பெயரையும் உருவத்தையும் அடைவதால் அது அவனுக்குக் கார்யாவஸ்தை. அதுவே ஸத் ஆகும். அவ்வவஸ்தை இன்மையே காரணாவஸ்தை. 'அஸ்த்வா இதமக்ரே ஆஸீத்' (ப்ரளய காலத்தில்) காணப்படும் பொருள் அஸத் என்னும் பெயர் வடிவம் கொள்ளாத அவஸ்தையைப் பெற்றது. ததோவைஸதஜாயத (பிறகு ஸத் - பெயர் வடிவம் கொண்ட அவஸ்தையைப் பெற்றது) இவ்விரண்டும் ஜீவனுக்கு இராததால் இவனை ஸத் என்றும் அஸத் என்றும் யாரும் சொல்வதில்லை. இது வரை (நஸத்தத் நாஸதுச்யதே' என்பதன் கருத்து.

கார்யாவஸ்தையும் காரணாவஸ்தையும் இவனுக்குக் கர்மாக்களின் அடியாகத் தோன்றியவையேயன்றி, ஸ்வரூபத்தில் அவை கிடையா என்பது ஸாரம். மேலும், ஸர்வத: பாணிபாதம் தத் ஸர்வத: அக்ஷி சிரோமுகம்। ஸர்வத: ச்ருதிமத் லோகே ஸர்வ மாவ்ருத்ய திஷ்டதி॥ (தூய்மையான ஜீவாத்ம ஸ்வரூபம் எல்லா விடங்களிலும், கை, கால் முதலியவற்றின் செயல்களைச் செய்யும் ஆற்றல் வாய்ந்தது. இங்கே ஒரு கேள்வியைத் தோற்றுவித்து கீதா பாஷ்யத்தில் விடையிறுக்கப்பட்டுள்ளது. அதாவது பரிசுத்தாத்ம ஸ்வரூபத்திற்குக் கண் காது முதலிய அவயவங்கள் இராததால் அது நிரவயவம் என்று பல ப்ரமாணங்கள் சொல்லுகின்றன. அவ்வாறிருக்க ஸர்வத: பாணிபாதம் என்னும் கீதா வாக்கியம் எப்படிப் பொருந்தும்? என்பது ப்ரச்நம் (கேள்வி). அதற்கு அபாணிபாத: ஜவநோக் ருஹீதா பச்யதி அசக்ஷு: ஸச்ருணோதி அகர்ண: 'ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபம் கை, கால் கண், காது முதலிய இந்த்ரியங்களைப் பெறாவிடினும் ஓடுதல் பிடித்தல், பார்த்தல், கேட்டல் முதலிய இந்த்ரியங்களின் (பொறிகளின்) செயல்களைச் செய்யும் ஆற்றல் படைத்தது' என்று விடை கூறுவது போல், இங்கேயும் விடையளிக்க வேண்டும் என்பது கருத்து.

உலகத்திலுள்ள பொருள்கள் எல்லாவற்றையும் ஜீவன் வ்யாபித்திருக்கிறான். இஃது ஸர்வத: பாணிபாதம் என்ற ச்லோகக் கருத்து. மேலும் (ஸர்வேந்த்ரியகுணாபாஸம் ஸர்வேந்த்ரிய விவர்ஜிதம்। அஸக்தம் ஸர்வப்ருத்ச ஏவ நிர்குணம் குணபோக்த்ருச (இந்த்ரியங்களுடைய வ்யாபாரங்களாலும் சப்தம் முதலிய விஷயங்களை அறியும் ஆற்றல் வாய்ந்தது. அதற்கு இந்த்ரியங்கள் (பொறிகள்) இல்லை. அவை இராமலே எல்லாவற்றையும் அறியவல்லது. அதற்கு இயல்பாக தேவன் முதலிய உடல்கள் இல்லை. ஆயினும், ஸ ஏகதாபவதி த்ரிதாபவதி என்னும் ப்ரமாணங்களால் பல சரீரங்களை எடுக்கிறது. அதற்கு ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ், என்னும் குணங்கள் இல்லை. ஆனால் ஸத்வாதி குணங்களை அநுபவிக்கும் சக்தி அதற்கு இருக்கிறது. இஃது ஸர்வேந்த்ரிய என்று தொடங்கி, குணபோக்த்ருச என்பது வரையுள்ள ச்லோகக் கருத்தாகும். பஹிரந்தச் சபூதாநாம் அசரம் சரமேவச (பூமி முதலிய பூதங்களை விட்டு அது வெளியில் சரீரமில்லாமல் இருக்கிறது. முக்ததசையில் சரீரத்தை எடுத்துக் கொண்டு ஸஞ்சரிக்கிறது. அது இயல்பாக அசரமாகவும்

எனவே, ப்ரஹ்ம சப்தத்தாலும், ஸர்வமாவ்ருத்ய திஷ்டதி என்பதாலும், அசரம், சரம் என்னும் தொடர்களாலும் ஜீவாத்மா விபு என்று ஏற்படுவதால் அதனை அணு என்று எப்படிச் சொல்லலாம் என்று கேட்பது நன்றன்று. இவை எல்லாம் ஜீவனின் தர்ம பூதஜ்ஞாநத்தின் வாயிலாக ஜீவன் எல்லா விடங்களிலும் வ்யாபித்துள்ளான் என்ற கருத்தைக் கொண்டு மறுக்கத்தக்கவை. அதாவது, ஜீவன் அணு வடிவினனே, கீழ்ச் சொன்னவையெல்லாம் அவனுடைய தர்ம பூதஜ்ஞாநம்பரவும் இயல்புடைமையால் தர்மபூதஜ்ஞாநம் பரவியதைக் குறிக்கிறது எனக்கொள்க. ஸ ச ஆநந்த்யாய கல்பதே (ஜீவன் அனந்தனாகிறான்) என்பதற்கு ஸாரம் ஸ்ரீ பாஷ்யம் முதலிய நூல்களிலும் கருத்து கீழே சொன்னபடியே காணப்படுகிறது.

வேறு ப்ரகரணங்களிலும், அநவச்சிந்நம் ஜ்ஞாநை காகாரம் (ஜீவன் அளக்க முடியாதவன் அறிவொன்றையே வடிவமாகக் கொண்டவன், என்பதால் கீழ்க்கருத்தே நிலை நிறுத்தப்பட்டுள்ளது. இக்கருத்தையும் பூர்வபக்ஷீ விபு என்பதற்குக் காரணமாகக் காட்டுகிறான். எல்லாவற்றுக்கும் தர்மபூதஜ்ஞாநத்தால் வ்யாப்தி என்பதே இறுதியான விடை. தீபம் என்னும் நூலில் (ப்ரதீபவதாவேச: ததாஹி தர்சயதி, என்னும் ஸூத்ர வ்யாக்யாநத்தில் 'வாலாக்ர' என்னும் ச்ருதி வாக்யத்தால் ஜீவன் அணுவே தீபத்தின் ஒளி பரவுவது போல் ஜீவன் தர்மபூதஜ்ஞாநத்தின் வாயிலாக எல்லாப் பொருள்களையும் வ்யாபிக்கிறான் என்ற கருத்தே மொழியப்பட்டுள்ளது. மேலும் 'ஸவா ஏஷ மஹாந் அஜ ஆத்மா'.

இந்த ஜீவாத்மா விபு என்று சொல்லப்பட்டுள்ளதால் அவனை அணு என்று சொல்லக்கூடாது என்று சங்கித்து, மஹாந் என்று விபுவாகக் குறிப்பிடப்பட்டவன் ஜீவனல்லன் பரமாத்மாவே, ஜீவன் அணுவே, என்று ஸ்தாபிக்கப்பட்டது. ஆகையால் ஜீவன் எப்பொழுதும் அணு உருவம் கொண்டவனே என்பது ஸூத்ர பாஷ்யகாரர்களுடைய கொள்கையாகும்.

१०. जीवानां ईश्वरात् परस्परं च भिन्नत्वनिरूपणम्।

स चायमात्मा सौभर्यादिक्षेत्रज्ञव्यतिरिक्तेषु प्रतिक्षेत्रं भिन्नः; स्मृत्यनुभव सुखदुःखकरणप्रयत्नादिप्रतिनियमात्। उक्तं हि न्यायसूत्रे

‘‘नानात्मानो व्यवस्थातः’’ इति । साङ्ख्यैरप्युक्तम्।

‘‘जननमरणकरणानां प्रतिनियमादयुगपत्प्रवृत्तेश्च।
पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव।।’’ इति।

जीवाद्वैतवचनानि तु प्रकारैक्यविषयाणि। प्रकारैक्येऽपि हि एकादिशब्दाः प्रयुज्यन्ते यथा अयमयञ्च एको व्रीहिरिति। ‘‘रामसुग्रीवयोरैक्यम्’’ इत्यादि च भाव्यम्। ततश्चायं संग्रहः

अविरोधान्तरङ्गत्वजातिभोगाद्यभेदतः ।
एकोक्तिरपृथक्सिद्धेर्देशकालदशादिभिः ।।

साम्यञ्च सर्वजीवानां स्वरूपतः, मुक्त्यवस्थायां गुणतोऽपि चेति श्रुतिस्मृत्यादिसिद्धम्। तत्र जीवभेदनिषेधवचनान्यपि प्रामाणिक-स्वरूपभेदव्यतिरिक्तदेहात्माभिमाननिबन्धनदेवत्वादिभेदनिषेध-पराणि। कण्ठोक्तेन च देवत्वादिनिषेधेन तेषामैकार्थ्यमुचितम्। किञ्च निर्विशेषात्मैक्यवादिनोऽपि बन्धमोक्षयोरविशेषः प्रसज्यते। तत्त्वत इदानीमपि निरस्ताविद्यत्वात्, अतत्त्वतस्तदानीमपि तद्व्यवहारोपपत्तेः। व्यपदिश्यते हि शुकादिषु मुक्तेष्वपि हि जगति संसारः।

किञ्च
‘भ्रान्त्या सर्वभ्रमोच्छेदे नोच्छेदस्तत्त्वतो भवेत्।
प्रमयात्त्वपसिद्धान्ताद्वैतभङ्गादिसम्भवः ।।

विस्तरेण च परस्तात् दूषयिष्यामः। भास्करमते तु नित्यसर्वज्ञस्य उपाधियोग एव परिहास्यः। उपाधिभिश्छेदनाद्ययोगेन ब्रह्मण एव संसारित्वानपायः। उपाधिसञ्चारे प्रतिक्षणं बन्धामोक्षप्रसङ्गः। सौभर्यादिवत् उपाधिभेदेऽपि प्रतिसन्धानस्य दुस्त्यजत्वात्। छेदाभ्युपगमे च अच्छेद्यवादविरोधः। एवं सकलपदार्थभिन्नाभिन्नसच्चिद्ब्रह्मवादोऽपि दूष्यः। बद्धस्यापि प्रलये मुक्ताविशेषसदापत्त्यभिधानात्। मुक्तस्यापि

बन्धमोक्षाविशेष एव। अस्माकमविद्यानिवृत्तिर्नाम भावान्तरं भविष्यत्येव। तच्च धीविशेषविकासादिरूपम्। प्रीयमाणपरमपुरुषपरिग्रहविशेषादिश्च। परेषां तु निखिलमिदमाविलमिति। "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" इत्यादिक मित्थमेव ब्रह्मतादात्म्यापरोक्ष्यकृतम्। मुक्तब्रह्मणोस्तादात्म्यं शरीरशरीरि-भावात्। तदापरोक्ष्यञ्च शाश्वतमेव; तदपरोक्षधियो यावदात्मभावित्वात्। न्यायसुदर्शने तु उक्तम् "एवशब्दः साम्यवाची, "साम्ये चैव क्वचिच्छब्दः" इति निघण्टूक्तेः।

"वैष्णवं वामनमालभेत स्पर्धमानो विष्णुरेव भूत्वेमान् लोकानभिजयति" इति साम्ये श्रौतप्रयोगदर्शनाच्च। विष्णुरेव विष्णुरिवेत्यर्थः। न हि अत्र विष्णुरेव भवतीति विवक्षितम्। स्पर्धमानस्य पशुयागेन तदयोगात्। ऐहिकफलं हि शत्रुजयादि" इत्यादि। भाष्यञ्च गौणतामेवाह "प्रकारैक्ये च तत्त्वव्यवहारो मुख्य एव; यथा सेयं गौः;" इति। मुख्य एव मुख्यप्राय इत्यर्थः। सेयं गौरिति तु व्यक्तिद्वयैकरूप्यव्यपदेशः। अतः सिद्धं ईश्वरात् परस्परञ्च भिन्ना जीवा इति॥

10. ஜீவர்களுக்குத் தங்களுள்ளும் ஈச்வரனைக் காட்டிலும் வேற்றுமைகள்.

(வ்யா) ஸௌபரீ முதலிய ஜீவாத்மாக்களின் வேறுபட்ட ஜீவர்கள் ஒவ்வொரு சரீரத்திலும் வெவ்வேறு என்று கொள்ள வேண்டும். நினைவு, அநுபவம், இன்பம், துன்பம், பொறிகள் முயற்சி இவை அவ்வவ்வாத்மாக்களுக்கே உரியனவாகும். ஆதலால் ஜீவன் ஒவ்வோருடலிலும் தனித்தனியாகவே இருப்பதாகக் கொள்ள வேண்டும். ந்யாய ஸூத்ரத்திலும் நாநாத்மாந: வ்யவஸ்தாத: (வ்யவஸ்தையால் ஜீவாத்மாக்கள் பல என்று பகரப்பட்டது கௌதம மஹர்ஷியால்.

ஸாங்க்யர்களும்.

ஜநநமரணகரணாநாம் ப்ரதிநியமாத் அயுகபத் ப்ரவ்ருத்தே: ச

ப்ரதிநியமம் அயுகபத் ப்ரவ்ருத்தி த்ரை குண்ய விபர்யயம் ஆகியவைகளைக் காரணமாக ஸாங்க்யர்கள் காட்டியுள்ளனர்.

கார்யங்களுடன் கூடிய அபூர்வமான உடல், இந்த்ரியங்கள் மனம், புத்தி, வேதனை இவற்றுடன் புருஷனுடைய சேர்க்கையே ஜநநம், உடல் முதலியவற்றை விடுவதே மரணம், அதுவன்றி அழிவன்று. ஏனென்றால் அதற்கு நாசம் இல்லை. பதினோரிந்த்ரியங்கள், புத்தி, அஹங்காரம் என்று பதின்மூன்று வகைப்பட்டது கரணம். அவற்றினுடைய வ்யவஸ்தை (நியமம்) இவனுடைய இந்த்ரியம் இந்த ஜீவனுக்கே அறிவைத் தோற்றுவிக்கும், என்பது ஆகிய இவை எல்லாவுடல்களிலும் ஒரே ஆத்மா என அங்கீகரித்தால் பொருந்தா. அதாவது புருஷன் ஒருவனே என்றங்கீகரித்தால், ஒருவன் பிறக்கும் போது உலகிலுள்ள அனைவரும் பிறக்க நேரிடும். ஒருவன் இறந்தால் அனைவரும் இறக்க ப்ரஸங்கிக்கும். ஒருவன் குருடனானால் எல்லாரும் குருடர்களாகப் பிறக்க வேண்டி வரும். ஒருவன் பைத்தியக்காரனால் அனைவரும் பைத்தியக்காரர்கள் ஆக நேரும். அவ்வாறு உலகில் காணப்படவில்லை. அதனால் ஆத்மாக்கள் வேறு வேறு என்றங்கீகரிக்க வேண்டும். மேலும் (அயுகபத் ப்ரவ்ருத்தே:- யுகபத் ஒரே காலத்தில் - அயுகபத் - வெவ்வேறு காலத்தில் ப்ரவ்ருத்தே: (செயலில் ஈடுபடுவதாலும்) ஓர் உடலில் புருஷன் முயற்சி செய்யும் பொழுது இவன் ஒருவன் என்று எல்லா வுடல்களிலும் செயல் முயற்சி ஏற்பட நேரிடும். அவ்வாறாயின் எல்லா உடல்களையும் ஒரே காலத்தில் ஆத்மா ஸஞ்சரிக்கச் செய்ய வேண்டும். உலகில் ஒரே காலத்தில் எல்லா உடல்களிலும் முயற்சி ஏற்படுவதை யாரும் காணவில்லை. எனவே ஆத்மாக்கள் பல என அங்கீகரித்தால் எந்த உடலில் உள்ள ஆத்மா எவ்வுடலில் செயலைத் தூண்டுகிறானோ, அவ்வுடலில் தான் செயல் ஏற்படும். வேறு உடலில் தோன்றாது என்று முன்சொன்ன குற்றம் வராது.

த்ரைகுண்ய விபர்யயாத்ச ஏவ - இந்த ஏவ என்னும் சொல்லைப் புருஷ பஹுத்வம் ஸித்தம் என்றவிடத்தில் உள்ள ஸித்தம் என்பதுடன் சேர்த்து ஸித்த மேவ அஸித்தமன்று என்று பொருள் கொள்ளப்படுகிறது. த்ரைகுண்யம் த்ரயோ குணா: ஸ்வார்தேஷ்யஞ் மூன்று குணங்கள் என்பது பொருள். - அந்த முக்குணங்களுடைய விபர்யயாத் - வேற்றுமையால். இதுவும் ஆத்மாக்கள் பல என்பதை ஸாதிக்கிறது. உலகில் சிலர் ஸத்வ

குணம் நிரம்பியவர்கள். உதாஹரணம் - ஊர்த்வ ரேதஸ்ஸுக்கள், சிலர் ரஜோ குணம் நிரம்பியவர்கள் - உதாஹரணம் - மனிதர்கள், சிலர் மிக்க தமோ குணமுடையவர்கள். உதா - பறவை முதலியவை. ஜநநம் மரணம் கரணங்கள் ஆகியவற்றின் வ்யவஸ்தையாலும், அனைவரும் ஒரே காலத்தில் செயலில் ஈடுபடாததாலும், முக்குணங்களின் மாறுபாட்டாலும் ஜீவர் பலர் என்பது ஜநநமரண என்ற ச்லோகத்தின் கருத்தாகும். ஜீவர் பலர் என்று நாமும் அங்கீகரித்துள்ளதால், அதற்கு இந்த ச்லோகத்தை ஸ்ரீ ஸ்வாமி தேசிகன் உதாஹரணமாகக் காட்டியுள்ளார்.

யதி அந்ய: அஸ்திபர: கோऽபி மத்த: பார்திவஸத்தம! (என்னைக் காட்டிலும் வேறோர் ஆத்மா இருந்தால் அரசர்களில் உயர்ந்தவனே! இதற்கு மேல், ததைஷோऽஹமயம் சாந்ய: வக்து மேவமபி இஷ்யதே என்ற வாக்கியமுள்ளது. அதற்கு, அப்பொழுது, நான் வேறு அவன் வேறு என்று சொல்லலாம் என்பது பொருள். இவ்வாக்கியங்களால் ஜீவன் ஒருவன்தான் என்று ஏற்படுகிறது. மேலும் தஸ்ய ஆத்ம பர தேஹேஷு ஸதோபி ஏகமயம் ஹியத் (அந்த ஜீவன் தன்னுடையவும் பிறருடையவும் உடலில் இருந்தாலும் ஒரே வடிவமாயுள்ளான்) என்னும் வாக்கியத்தில் உள்ள ஏகமயம் என்னும் சொல்லும் ஜீவர்கள் ஒன்று என்று தெரிவிப்பதால் ஜீவர் பலர் என்பது எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்று சிலர் கேட்கின்றனர். அதற்கு ஜீவாத்மாக்கள் அனைவரும் ஸ்வரூபத்தால் ஒன்று என்ற பொருள் கொள்ளக்கூடாது. ஜீவர்கள் எல்லோரும் ஒரே மாதிரியான அறிவு வடிவம் உடையவர்கள் என்று பொருள் கொள்ள வேண்டும். மூலத்தில் ப்ரகாரைக்ய விஷயாணி என்ற வரி காணப்படுகிறது. அதற்கு ஜீவனிடமுள்ள ப்ரகாரம் (விசேஷணம் - தர்ம பூத ஜ்ஞாநம்) ஒரே மாதிரியுள்ளது என்பது பொருள். அதுவன்றி எல்லா ஜீவ ஸ்வரூபங்களும் ஒன்று என்று பொருள் கொள்ளக்கூடாது. - அறிவு ஸ்வரூபைக்யத்தில் (ஜீவஸ்வரூப மெல்லாம் ஒன்று என்பதில்) கருத்தன்று என்று அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. அல்லது ஜீவர்கள் எல்லாரும் பரமாத்மாவுக்கு உடல்கள். உடல் என்பதில் எல்லாம் ஒரே மாதிரியாக உள்ளன ஞான வடிவமாயுள்ளன. என்றுவது ஏகமயம் என்ற சொல்லுக்குப் பொருள் கூறி, பிணக்கைத் தீர்க்க. ஒரே மாதிரியிருப்பதை ஒன்று என்று மக்கள் வழங்குகின்றனர், என்பது கருத்து. இனி ப்ரகாரம் ஒன்றுயினும் ஏக சப்ததால் அவ்வொருமை சொல்லப்படுவதற்கு

இரண்டு எடுத்துக் காட்டுக்கள் அறிவிக்கப்படுகின்றன. அயம் அயம் சவ்ரீஹி: ஏக: இதுவும் இதுவும் ஒரு நெல் என்று உலக வழக்குள்ளது. கண்ணுக்கு வெவ்வேருகப் புலப்படும் போது ஒரு நெல் என்று வழங்கப்படுவதற்கு ஜாதியே காரணம். அதாவது இந்த நெல்லிலும் அந்த நெல்லிலும் வ்ரீஹித்வம் என்னும் ஜாதி இருக்கிறது. அஃது ஒன்றேயாம். அதைப்போல் இங்கும் ஆத்மாக்கள் வெவ்வேருயினும் ஞானம் என்னும் வடிவம் எல்லாவற்றிற்கும் ஒன்ருதலால் அதையிட்டு ஏகமயம் என்று சொல்லலாம். ராமஸுக்ரீவயோ: ஐக்யம்' என்பது ராமாயண வாக்கியம். இங்கு இராமனும் ஸுக்ரீவனும் வேறு வேருகக் காணப்படினும் இருவரும் அந்த ரங்கமாயிருப்பதைக் கொண்டு இருவரும் ஒன்று என்பது போல் இங்கும் அறிவை இட்டு ஐக்யம் (ஒன்று) என்று வ்யஹரிக்கலாம். இக்கருத்தை-

ச்லோ :- அவிரோதாந்தரங்கத்வ ஜாதியோகாத்யபேதத: ।
ஏகோக்திரப்ருதக்ஸித்தே: தேசகாலதசாதிபி: ॥

என்பதால் சுருக்கிக் கூறுகிருர் ஸ்வாமி. பகைமை இன்மையாலும், அந்த ரங்கத்தாலும், ஜாதியாலும், ஒன்றை விட்டு ஒன்று பிரியாதிருப்பதால் தேசத்தையும், காலத்தையும் அவஸ்தையையும் (நிலையையும்) கொண்டு இரண்டையும் ஒன்று என்று வ்யஹரிக்க முடியும் என்பது ச்லோகக் கருத்து. பகைவரான இரண்டு அரசர்கள் பகைமை நீங்கியிருந்தால் அவர்கள் தனித்தனி மனிதரேயாயினும் பகைமையின்மையை மட்டும் கொண்டு அவர்கள் ஒருவர் என்று வழங்கப்படுகின்றனர். இஃது அவிரோதத்தால் ஐக்யோக்திக்கு உதாஹரணம். ராமனும் ஸுக்ரீவனும் அந்தரங்கராயிருந்ததைக் கொண்டு ஸ்ரீமத் ராமாயணத்தில் ராம ஸுக்ரீவயோரைக்யம் என்று ப்ரயோகிக்கப்பட்டது. இஃது ச்லோகத்திலுள்ள அந்த ரங்கத்வ என்பதற்கு எடுத்துக் காட்டு. வ்ரீஹித்வம் என்னும் ஜாதியைக் கொண்டு பல நெல்களில் ஏகோவ்ரீஹி: என்று ப்ரயோகம் உலகில் உள்ளது. இஃது ஜாதிக்கு உதாஹரணம். இதைப்போல், ஒரே தேசத்திலோ, ஒரு காலத்திலோ பலர் இருந்தாலும், ஒருவர் என்று உலகில் வ்யவஹரிக்கப்படுவதால் அங்கும் ஏக சப்தம் ப்ரயோகிக்கப்படுகிறது. ஜீவாத்மாக்கள் அனைத்தும் ஸ்வருபத்தால் நிகரானவை. மோக்ஷ தசையில் குணத்தாலும் சமம். என்பதை 'நிரஞ்ஜந: ப்ரமம் ஸாம்ய முபைதி (ப்ரக்ருதியின் தொடர்பற்று,

பரமபுருஷனுடன் ஸாம்யத்தை (ஸமமாயிருக்கும் தன்மையை) ஜீவன் அடைகிறான் என்னும் ச்ருதியால் அறிகிறோம். (மமஸாதர்ம்யமாகதா:) என்னுடன் ஸமத்வத்தை அடைந்தவர்கள் என்னும் கீதை வாக்கியங்களும் ஜீவ ஸ்வரூபங்கள் வேறுபட்டவை என்பதை நீக்கவில்லை. (ஜீவர்களுள் ஒன்றுக்கொன்று வேறுபட்டது என்பது கருத்து) உடலை ஆத்மா என்று ப்ரமித்ததால், இவன் தேவன், இவன் மனிதன் என்ற வேற்றுமை தோன்றுகிறது. அவ்வேற்றுமையை ஜீவர்களுள் வேற்றுமையை நீக்கும் வாக்கியங்கள் ஒழிக்கின்றன.

சதுர்விதோபி பேதோயம் மித்யாஜ்ஞாநநிபந்தந: । தேவாதி பேதே பத்வஸ்தே நாஸ்த்யேவாவரணோஹிஸ: । தேவன் திர்யக், மநுஷ்யன் ஸ்தாவரம் என்னும் நான்கு விதமான பேதமும் ஜீவனுடைய ஸ்வரூபத்தில் இல்லை. அவை ப்ரமத்தால் தோன்றியவை. தேவன் முதலிய பேதங்கள் அழிந்தவுடன். ஆவரணமான (மறைக்கின்ற) மித்யாஜ்ஞாநமே அழிந்து விடுகிறது. (எனவே ஆத்ம ஸ்வரூபத்தில் தேவத்வாதிகள் இல்லை. அவை ப்ரமத்தால் தோன்றுகின்றன என்பதும் பெறப்படுவதால் ஜீவர்கள் ஒரே தன்மையையுடையவர்கள் என்பதே தக்கதாகும்.

மேலும் விசேஷங்கள் (தர்மங்கள்) ஒன்றும் இராத ஆத்மாக்கள் ஒன்று 'என்று உரைக்கும்' அத்வைதிகள் மதத்தில் ஸம்ஸாரமும் மோக்ஷமும் ஒன்றாக ப்ரஸங்கிக்கும். அதாவது (அவித்யையின் இன்மை மோக்ஷமா? அவித்யை வ்யவஹாரத்தின் இன்மை (அவித்யை என்று சொல்வதின் இன்மை) மோக்ஷமா? அவித்யையின் இன்மை மோக்ஷமென்றால், உண்மையாக பத்த தசையிலும் (ஸம்ஸார தசையிலும்) அந்த அவித்யை இன்மை இருப்பதால், ஸம்ஸாரமே மோக்ஷமாக ப்ரஸங்கிக்கும். அவித்யை வ்யவஹாரமின்மை மோக்ஷமென்றால் பொய்யாகச் சில முக்தர்களும், அவித்யையுள்ளவர்கள் என்று சொல்லப்படுவதால் அஃது தவறாகும். உலகத்திலும் சுகர் முதலிய முக்தர்களை அவித்யையுடைவர்கள் என்று மக்கள் மொழிவதைக் கேட்டிருக்கிறோம்.

மேலும்

ப்ராந்த்யா ஸர்வப்ரமோச்சேதே நோச்சேத ஸ்தத்வதோபவேத் ।
ப்ரமயாத்வபஸித்தாந் தாத்வைத பா்காதி ஸம்பவ: ॥

எல்லா ப்ரமங்களும் அழிவது மோக்ஷம் என்று சொல்லும் நீ. அம்மோக்ஷம் ப்ரமத்தால் தோன்றுவதாகக் கூறுகிருயா? உண்மையறிவாலா? ப்ரமத்தால் தோன்றுவதாக அங்கீகரித்தால், அந்த ப்ரமம் எப்பொழுதும் நீங்காது என்று பெறப்படும். உண்மையறிவால் என்ருல், ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த அறிவு என்னும் தர்மத்தை அங்கீகரிப்பதால் ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷம் என்ற உங்கள் கொள்கைக்கு முரண் தோன்றும்.

இம்மதத்தை விரிவாக மேலே தூஷிப்போம். பாஸ்கராசாரியருடைய மதத்தில் நித்யமாயும் எல்லாவற்றையும் அறிந்தும் உள்ள ப்ரஹ்மத்திற்குச் சிற்றறிவுக்குக் காரணமாயுள்ள உபாதியின் (ஒரு பொருளின் பக்கத்தில் வைக்கப்படுவதின்) சேர்க்கையே ஏளனத்திற்கு உரியதாகும். அவயவங்கள் (பகுதிகள் - கூறுகள்) அற்ற ப்ரஹ்மத்தில் ஒட்டிக் கொள்ளும் உபாதிகள் வெட்டியோ பிளந்தோ சேர்வதில்லே. ஆனால் ப்ரஹ்மத்தில் சேர்ந்து, அதனிடமே செயல்களேச் செய்யும். எனவே ப்ரஹ்மமே ஸம்ஸாரியாகி விடும். அந்தக் கரணம் முதலிய உபாதிகள் செல்லும் பொழுது அவற்றுடன் (உபாதிகளுடன்) சேர்ந்த ப்ரஹ்மத்தின் இடம் வேறுபட்டிருப்பதால் ஒவ்வொரு க்ஷணத்திலும் ஸம்ஸாரமும் மோக்ஷமும் தோன்ற நேரிடும். உபாதிகள் வெவ்வேருயினும் ஸௌபர்யாதிகளேப் போல் நினேவு ஏற்படுவதால் வேறொருவனால் அநுபவிக்கப்பட்டதை வேறொருவன் நினேக்க நேரும். ஏனென்ருல் அம்மதத்தில் ஆத்மாக்களெல்லாம் ஒன்று. உபாதிகள் ப்ரஹ்மத்தை இழுத்தால் ப்ரஹ்மம் முழுவதும் இழுக்கப்பட நேரும். உபாதியால் ப்ரஹ்மம் பிளக்கப்படுகிறது என்று அங்கீகரித்தால், அச்சேத்யம் (ப்ரஹ்மம்) (பிளக்க முடியாதது) என்ற வேத வாக்கியத்தோடு முரண்படும்.

இதற்குமேல் இயல்பாக பேதாபேதங்களேப் பொருள்களுக்கு அங்கீகரிக்கும் யாதவ ப்ரகாசருடைய மதத்தை ப்ரதிபாதித்து மறுக்கிருர் ஏவம் முதலியவற்றால். அம்மதத்தில் முக்தனுக்குச் சொல்லப்படும் ஸதாபத்தியை (ப்ரஹ்மத்தோடு ஜீவன் ஒன்றியிருத்தல்) படைத்தலுக்கு முன் காலமான ப்ரளய காலத்தில் பத்தனுக்கும் (ஸம்ஸாரியான ஜீவனுக்கும்) சொல்லப் பட்டிருக்கிறது. அதனால், பத்தனுடைய தர்மமான ஹேயவஸ்துவோடு ஒன்றியிருத்தலே முக்தனும் அநு ஸந்திக்க (நினேக்க) வேண்டி வரும். அதனால் பத்தனுக்கும் முக்தனுக்கும்

வேற்றுமை கூற முடியாததால் அம்மதம் குற்றமுடையது. மேலும் முக்தனாயினும் ஸர்வஜ்ஞனால் படைக்கப்பட்ட தன்னிடமுள்ள ஹேய தாதாத்ம்யத்தைத் தான் அநுபவிக்க வேண்டியிருப்பதால் பல ஸம்ஸாரங்களின் சேர்க்கை அவனுக்கு ஏற்பட நேரும். ஆகையால் பந்தம் (ஸம்ஸாரம்) மோக்ஷம் (முக்தி - விடுபடுதல்) ஆகியவற்றுக்கும் அம்மதத்தில் வேற்றுமை இராததாலும் அம்மதம் மறுத்தற்குரியது. விசிஷ்டாத்வைதிகளான எங்களுக்கு அவித்யா நிவ்ருத்தி (அவித்யையின் அழிவு) என்பது அபாவம் அன்று. அஃது பாவாந்தரம் (வேறோர் உண்மைப் பொருள் வடிவமாகும். அதனை அறிவின் மலர்ச்சி என்றும் நாங்கள் சொல்கிறோம். இறைவன் விருப்பத்துடன் இவனை (இந்த முக்தனை) அழைத்துக் கொள்வது, அழகிய அப்ஸரஸ் ஸ்த்ரீக்களை அனுப்புதல், இவனை ப்ரஹ்மாலங்காரங்களால் அலங்கரித்தல் முதலியனவும் இதில் அடங்கும். வேறு மதத்தினர்க்கு இவையனைத்தும் கலக்கத்தை அளிக்கின்றன.

ப்ரஹ்ம வேத ப்ரஹ்மைவ பவதி (ப்ரஹ்மத்தை அறிபவன் ப்ரஹ்மமாகவே இருக்கிறான்) என்னும் வாக்கியமும்ப்ரஹ்மத்திற்கும் தனக்குமுள்ள அபேதத்தைத் (ஒற்றுமையை) தன் ஸாக்ஷாத்காரத்தைக் (பார்வையைக்) கொண்டு ப்ரயோகிக்கப்பட்டது. முக்தனுக்கும் ப்ரஹ்மத்திற்குமுள்ள அபேதமானது (ஒற்றுமையானது) முக்தன் ப்ரஹ்மத்திற்கு உடலாயும் ப்ரஹ்மம் அவனுக்கு ஆத்மாவாகவும் இருப்பதால் தோன்றியது. (அதாவது சரீர சரீரி பாவத்தை இட்டுத் தாதாத்ம்யம்) என்பது கருத்து. இந்த அபேதத்தின் ஸாக்ஷாத்கார ஜ்ஞாநம் (பார்வை - காட்சி) ஆத்மா உள்ளளவும் இருப்பதால் நித்யமானது. ந்யாய ஸுதர்சநம் என்னும் நூலில் (ஏவ சப்த: ஸாம்யவாசீ) ஸாம்யே சைவ க்வசித் சப்த: (ஏவ என்னும் சொல்லுக்குச் சில இடங்களில் ஸாம்யம்-போல் என்பது பொருள். போல் என்னும் பொருளை ஏவ சப்தம் குறிப்பதாக நிகண்டு கூறுகிறது. மேலும், 'வைஷ்ணவம் வாமநமாலபேத ஸ்பர்தமாநோ விஷ்ணுரேவ பூத்வா இமாந்லோகாந் அபிஜயதி' சண்டையிடுபவன் விஷ்ணுவைத் தேவதையாகக் கொண்ட வாமநப் பசுவைக் கொண்டு யாகம் செய்வதால், விஷ்ணுவைப் போல் இவ்வுலகங்களை வெல்வான் (விஷ்ணு ரேவ- விஷ்ணுவைப் போல், இங்கு ஏவ என்பது போல் என்னும் பொருளில்

வந்திருக்கிறது) ச்ருதி வாக்கியத்திலும் ஏவ என்பதற்குப் போல் என்னும் பொருளில் ப்ரயோகம் இருக்கிறது என்பது கருத்து) இவ்விடத்தில் விஷ்ணுவாகவே ஆகிறுன் என்று பொருள் கொள்வதற்கில்லை. சண்டையிடுபவன் வைஷ்ணவ வாமநப் பசுயாகம் அப்பயன்கிட்டுவதற்குச் செய்வதால் அஃதுசாந்தாதி காரியைக் கொண்ட மோக்ஷத்தினுடைய உபாயமில்லாமையால் (அதாவது வைஷ்ணவ வாமநப் பசுவை ஆலம்பநம் (வெட்டுதல்) செய்வது ஒரு கர்மாவாகும். அஃது ஜ்ஞாநத்தால் (அறிவால்) ஸாதிக்கக்கூடிய மோக்ஷத்திற்கு உபாயமாகத் தகுதியற்றது என்பது கருத்து. அவ்விடங்களிலுள்ள பகைவர்களை வெல்கிறுன் என்பதல்லவா அவ்வாக்கியத்தின் பொருள், என்று மொழிந்துள்ளனர்.

பாஷ்யமும் ஸேயம் கௌ: (அதே பசு இது என்று ப்ரயோகம் இருப்பதால் தர்மம் ஒன்ருக இருந்தால் வெவ்வேருன இரண்டு பொருள்களுக்கு அபேதம் சொல்வது முக்யமேயாகும்) என்னும் பொருள்பட அமைந்துள்ளது. அதனால் ஐக்யம் (ஒன்று) கௌணமே (உபசார வழக்கே) என்பதை அறிவிக்கிறது. முக்ய ஏவ முக்யமே) என்பதற்கு முக்யம் போன்றது என்பது பொருள். இது அந்தப் பசுவே என்பது இரண்டு வ்யக்திகளும் ஒரே மாதிரி இருக்கின்றன' என்பதைக் குறிக்கிறது. எனவே ஜீவாத்மாக்கள் ஈச்வரனின் வேறுபட்டவை. அவ்வாறே ஒன்றுக்கொன்று வேற்றுமை கொண்டது என்பது நிலை பெற்ற கருத்து.

११ जीवविभागक्रमः

स्वतस्सुखी च अयमात्मा। उपाधिवशात् संसरति। स द्विधा - संसारी असंसारी चेति। पुण्यपापादिमान् पूर्वः। तच्छून्य इतरः। पूर्वोऽपि द्विधा-नित्यसंसारी भाविसंसारविरहश्चेति। तत्र इतः पूर्वमनन्तकल्पेष्विव परस्तादपि हेत्वनागमनात् संसाराविच्छेदसम्भवात् पूर्वः। मानं तु लीलाविभूतिनित्यत्वोक्तिः। ''क्षिपाम्यजस्रम्, न क्षमामि कदाचन'' इत्यादिकमपि तदुत्तम्भकम्।केचित्तु ''विलम्बातिरेकपराणि तानि; न तु कस्यचिदपि नित्यः संसारः। अविरुद्धयोरसंसर्गस्य

कालविप्रकर्षनियमेन व्याप्तेः। अन्यथा मोक्षसाधने ''स किमहम्?'' इति सन्देहात् अप्रवृत्तिप्रसङ्गात्'' इति वर्णयन्ति। इतः पूर्वमनागतैतच्छरीराद्युपनिपातवत्, तद्धेतूपनिपातात् भाविसंसारविरहोपपत्तिः। प्रमाणञ्च ब्रह्मविदो मोक्षवचनानि। एते च संसारिणः कर्मपाशप्रग्रथिता ब्रह्माण्डकुहरपरिवर्तमानकालघटीयन्त्रकुण्डिकायमानाः तस्मिन् क्षीयमाणाः पूर्यमाणाश्च सन्तः परिभ्रमन्ति। तत्र पुण्यकृतो धूमरात्र्यपरपक्षदक्षिणायनषण्मासपितृलोकाकाशचन्द्रक्रमेण स्वर्गलोकमधिरोहन्ति। अवरोहन्ति च चन्द्रमसस्स्थानात् आकाशवायुधूमाभ्रमेघादिक्रमेण। तत्र श्रद्धासोमवर्षान्नरेतोमयीनामाहुतीनां विद्युत्पर्जन्यपृथिवीपुरुषयोषितः स्थानानि। प्रायिकी च पञ्चमाहुत्यपेक्षा; द्रौपदीधृष्टद्युम्नप्रभृतिषु अदर्शनात्। एवमपुण्यकृतामपि स्वेदजादिशरीरेषु पञ्चमाहुत्यभावात् चन्द्रप्राप्त्यभावाच्च। तेषामतिघोरा निरयसरणिः, निरयदुःखानुभूतिश्च पुराणादिषु प्रपञ्चिता स्मर्यमाणापि कलेबरं कदम्बगोलायति। द्वितीयोऽपि द्विधा - संसारात्यन्ताभाववान् प्रध्वस्तसंसारश्चेति। तत्र कदाचिदपि संसारहेत्वभावात्, पूर्वस्य ईश्वरवत् नित्यसूरेस्तदत्यन्ताभावः। उत्तरस्तु उपपादितो मुक्त एव। अनादावपि काले प्रतिदिवसं सहस्रपुरुषमोक्षेऽपि न संसारात्यन्तविलयः। अस्यानन्तस्य एवंस्वभावत्वात्। उक्तञ्च वेदार्थसंग्रहे ''ब्रह्माज्ञान पक्षादपि पापीयानयं भेदाभेदपक्षः अपरिमितदुःखस्य पारमार्थिकत्वात् संसारिणामनन्तत्वेन दुस्तरत्वाच्च'' इति। अनन्तपयोनिधौ पयोबिन्दुसन्निपातवत् संसारिवर्गे पूर्वमुक्तेषु पश्चान्मुक्तानामनुप्रवेशः। अनन्तेष्वपि संसार्यसंसारिषु एकपादत्वत्रिपादत्वतारतम्यमापेक्षिकम्। तथा च मुहूर्तयामाहोरात्रकल्पादिषु द्रव्यपार्थिवघटादिषु च दृष्टमेव। अत एव नित्यानां समस्तबद्धमुक्तापेक्षयापि अनन्तत्वमुपपन्नम्। केचित्तु नित्यसूरिवर्गं नेच्छन्ति; तन्न। ''सदा पश्यन्ति सूरयः'' इत्यादिभिः

एतेषां नित्यसूरीणामानन्त्यावान्तरभेदादिकं श्रीपाञ्चरात्रसंहितासु विशदमनुसन्धेयम्।

अनन्तविष्वक्सेनाद्यैर्नियताधिक्रियैरपि।
ज्ञानानन्दादिभिर्मुक्ता नित्यैरानन्दसोदराः।। ३४ ।।

एवं सदादर्शनादिबलादेव नित्यमुक्तेश्वराणां प्रतिसर्गावस्थायां सुषुप्त कल्पतया अवस्थानं वदन्तः प्रत्युक्ताः। सङ्कोचककर्माद्यभावाच्च साऽवस्था दुरुपपादा।।

11 ஜீவாத்மாவின் வேறுபாடு.

(வ்யா:) இந்த ஜீவன் இயல்பாக இன்பமுடையவன். உபாதிகளுக்கு (உடல் முதலியவற்றுக்கு) வயப்பட்டு ஸம்ஸாரத்திலே உழல்கிறான். அந்த ஜீவாத்மா ஸம்ஸாரீ, அஸம்ஸாரீ, என இரு வகைப்படும். ஸம்ஸாரியான ஜீவன், புண்ணியம், பாபம் என்பவற்றையுடையவன். அவையற்றவன் அஸம் ஸாரியாவான். ஸம்ஸாரீ என்பவன், நித்ய ஸம்ஸாரீ (எப்பொழுதும் ஸம்ஸாரத்தையுடையவன்) பாவிஸம்ஸார விரஹன் (இதற்கு மேல் எதிர்காலத்தில் ஸம்ஸாரம் அற்றவன்) என இரு வகைப்படுபவன். இதற்கு முன் பல கற்பங்களில் போல், மேலும் காரணம் வராததால் ஸம்ஸாரமற்றுப் போகாததால் அவனை முதலில் கூறப்பட்டவன் (நித்ய ஸம்ஸாரீ) என நூலோர் நவில்கின்றனர். லீலாவிபூதியை நித்யம் எனக்கூறியதே இதற்கு ப்ரமாணமாகும். (க்ஷிபாமி அஜஸ்ரம்) (எப்பொழுதும் தள்ளுவேன். 'நக்ஷமாமி கதாசந' (எப்பொழுதும் பொறுத்துக் கொள்ள மாட்டேன் முதலிய ப்ரமாணங்களும் கீழ்க்கூறியதை வலியுறுத்துகின்றன.

இங்கே சிலர் கீழே கூறிய ப்ரமாணங்கள் வெகுகாலம் தாமதித்து மோக்ஷம் கிடைக்கும் என்பதையே உணர்த்துகின்றனவே யொழிய யாருக்கும் நித்ய ஸம்ஸாரம் கிடையாது என்று மொழிகின்றனர். விரோதமற்ற இரு பொருள்கள் சேராமைக்குக் காலத்தின் தூரமே (வேறு காலமே) காரணமாகும். அவ்வாறு அங்கீகரிக்காவிட்டால் (அவன் நானா?)

முயற்சி செய்யாதிருக்க நேரும் என்று அவ்வாக்கியங்களு
கருத்து பகர்கின்றனர். இதற்கு முன் தோன்றாத மோக்ஷ இ
இந்த உடலில் தோன்றுகிறது. அதற்குரிய காரணங்கள் பல. இ
சேர்வதால் இதற்கு மேல் ஸம்ஸாரம் ஏற்படுவதில்லை என
பொருந்துவதால். (பாவி ஸம்ஸாரவிரஹ: (வரப்பே
ஸம்ஸாரமற்றவன், இரண்டாம் வகை ஜீவன் ஆவ
ப்ரஹ்மத்தை அறிந்தவனுடைய மோக்ஷவார்த்தைகளே இ
ப்ரமாணங்கள் ஆகும். இந்த ஸம்ஸாரிகள் புண்ணியம், பா
என்னும் கயிறுகளால் கட்டப்பட்டு, ப்ரஹ்மாண்டம் என்
குழியில் சுழலும் காலமாகிய கடீயந்த்ரத்தால் ஏற்றச் சா
குடுக்கை போலச் சுற்றுகின்றனர். அதில் புண்ணியம் தேய்
நிறைந்தும் உள்ள புண்ணிய முடையவர்களாய்ச் சுழல்கின்ற
அதில் புண்ணியம் செய்தவர்கள் தூமம், ராத்திரி தேய்
(க்ருஷ்ண பக்ஷம்) தக்ஷிணாயநம் ஆறு மாதங்கள் பித்ருக்க
உலகங்கள் ஆகாசம், சந்த்ரன் வழியாக ஸ்வர்க லோக
அடைகின்றனர். (ஏறுகின்றனர்) சந்திரனிடமிருந்து முறை
ஆகாசம், வாயு, தூமம், அப்ரம் மேகம் இவற்றின் வழி
இறங்குகின்றனர். அவ்விஷயத்தில் ச்ரத்தை, ஸோமன், வர்
அந்நம், ரேதஸ் என்னும் ஆஹுதிகளுக்கு (த்ரவ்யத்தை அக்ன
சேர்த்தலுக்கு) மின்னல் மேகம், பூமி, புருஷன் ஸ்த்ரீ இ
இடங்களாகும். (அதாவது, ச்ரத்தா என்பதற்கு பூத ஸூக்ஷ்ம
(ப்ரக்ருதி) என்பது பொருள். பிறகு ஜீவன் இந்த உலகத்தில் உ
விட்டு, இறந்து போய் பூத ஸூக்ஷ்மங்களுடன், த்யுலோக
அடைந்து (ஸ்வர்கத்தை அடைந்து) அங்கே ஸோமன் எ
சொல்லப்படும் திவ்ய உடலைப்பெற்று, அங்கே போகங்
அநுபவித்து, ஸோமவுடல் அழிந்தபிறகு, பர்ஜன்யனை அடை
மழை வடிவமாக பூமியை அடைந்து, அந்ந வடிவமாகப் புரு
அடைந்து, ரேதஸ்வடிவமாக ஸ்த்ரீயை அடைந்து புருஷன்
சொல்லால் ஜீவன் அழைக்கப்படுகிறான் என்பது கரு
த்ரௌபதீ, த்ருஷ்டத்யும்னன் முதலியவர்கள் அயோநி
ளாதலால் பெரும்பாலும் ஐந்தாம் ஆஹுதி
தோன்றுவதற்குக் காரணம் என்று கூறலாம். அதுவன்றி எ
தேஹங்களின் தோற்றத்திற்கும் பஞ்ச மாஹுதி (ஐந்தா மாஹு
காரணம் என்று கூறப்படுவது பொருத்தமற்றது. இவ்
வியர்வை முதலியவற்றால் தோன்றும் (புண்ணியம் செய்
பேன் முதலியவற்றின் உடல்களிலும் ஐந்தாம் ஆஹு

காரணமாயிராததாலும் சந்திரனை அவை அடையாததாலும் அங்கும் பஞ்சமாஹுதி (ஐந்தாம் ஆஹுதி) வேண்டப்படுவதில்லை. பேன் முதலியவற்றிற்கு நரகவழியும் துக்கானுபவமும் புராணங்களில் விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. அவற்றை நினைக்கும் போது உடல் மிகவும் நடுக்கமடைகிறது.

இரண்டாவதான அஸம்ஸாரியான ஜீவர்கள் ஸம்ஸாரத்தை யடையாதவர் என்றும் அழிவுள்ள ஸம்ஸாரத்தையுடையவர் என்றும் இரண்டு வகைப்படுவர். அவர்களுள் இறைவனைப் போல் முதல்வனான நித்ய ஸூரிக்கு ஸம்ஸாரத்திற்கு உரிய காரண மின்மையால் ஸம்ஸாரமே கிடையாது. அழிந்த ஸம்ஸாரத்தை யுடையவனான முக்தனைப் பற்றி, கீழேயே கூறிவிட்டோம்.

அநாதியான காலத்தில் தினந்தோறும் ஆயிரக்கணக்கான ஜீவர்கள் முக்தியடைந்தாலும் ஸம்ஸாரம் முழுவதும் அழிவதில்லை. எல்லையற்ற ஸம்ஸாரம் அழியாத இயல்பைக் கொண்டிருப்பதால் ஸம்ஸாரம் அழியாது. வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்தில் (ப்ரஹ்மாஜ்ஞாநபக்ஷாதபிபாபீயாநயம் பேதா பேதபக்ஷ: அபரிமிததுக்கஸ்ய பாரமார்தி கத்வாத் ஸம்ஸாரிணாம் அநந்தத்வேந துஸ்தரத்வாத்ச' இதி) ப்ரஹ்மத்திடம் அஜ்ஞாநத்தை அங்கீகரிப்பவருடைய பக்ஷத்தைக் காட்டிலும் இந்த பேதாபேதபக்ஷம் மிகவும் பாபமுடையது. மிகுந்த துன்பம் உண்டு, ஆதலாலும் ஸம்ஸாரிகள் எல்லையற்றிருப்பதால் ஸம்ஸாரத்தைக் கடக்க இயலாததாலும் என்று ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸம்ஸாரத்தின் அழிவின்மையைக் கூறியிருப்பதால் ஸம்ஸாரம் அடியோடு அழியாது. பெருங்கடலில் நீர்த்துளி சேர்வது போல் ஸம்ஸாரிக் கூட்டத்தில் முன் முக்தியடைந்தவர்களில் பிறகு முக்தியடைந்தவர்கள் சேர்வார்கள். கணக்கற்ற ஸம்ஸாரி அஸம்ஸாரி சேதநர்கள் எண்ணற்றவராயினும், அவர்களில் ஏகபாதத்வம் (ஒரு கால் தன்மை) த்ரிபாதத்வம் (முக்கால் தன்மை) முதலிய ஏற்றத்தாழ்வுகள் அபேக்ஷையால் தோன்றியவை. அவ்வாறே முஹூர்த்தம், யாமம், அஹோராத்ரம், கல்பம் முதலியவற்றிலும், த்ரவ்யம், பார்திவம், கடம் முதலியவற்றிலும் ஏற்றத் தாழ்வுகள் காணப்படுகின்றன. அதனால்தான் பத்தர், முக்தர் எல்லாரையும் விட நித்யமுக்தர் எண்ணற்றவர்கள் என்பது பொருந்தும்.

சிலர் நித்யஸூரிக்கூட்டத்தை விரும்புவதில்லை. அது தவறு. 'ஸதாபச்யந்திஸூரய:' (எப்பொழுதும் நித்யஸூரிகள் இறைவனைப் பார்க்கிறார்கள்) என்பவை போன்ற வாக்கியங்கள் எப்பொழுதும் பார்த்துக் கொண்டிருக்கும் நித்ய ஸூரிகளோடு கூடிய இடத்தை விதிப்பதால் நித்ய ஸூரிகள் உளர் என்பதை அறிகிறோம். நித்ய ஸூரிகள் உளர் என்று அறிவித்ததாலேயே எப்பொழுதும் பார்த்துக் கொண்டிருக்கும் அநேகர் இருப்பதால், முக்த ப்ரவாஹமோ ஈச்வரனோ ஸித்திப்பரேயொழிய நித்ய ஸூரிகள் அல்லர் என்று அந்யதாஸித்தி (வேறு ப்ரமாணத்தால் ஸித்தித்தது) என்று சொல்ல முடியாது. (முக்த ப்ரவாஹத்தின் பார்வை முன் எல்லையைக் கொண்டதால் எல்லாக் காலத்திலும் பார்த்தல் பொருந்தாது. ஈச்வரன் ஒருவனாதலால் அநேக த்ரஷ்ட்ரு (பார்ப்பவர் பலர் என்பது ஈச்வரனிடம் பொருந்தாது என்பது கருத்து) 'ஸர்வேஜீவா: ஸம்ஸாராத்யந்தா யோகவ்யவச்சேதவந்த: ஜீவத்வாத் (எல்லா ஜீவர்களும் ஸம்ஸாரிகள் ஜீவர்களாயிருத்தலால் என்பவை போன்ற ஸம்ஸாரா யோக வ்யவச்சேதத்தை ஸம்ஸார அயோக வ்யவச்சேதம்- அயோகம் - அபாவம் - இன்மை அதனுடைய வ்யவச்சேதம் - இன்மை அதாவது ஸம்ஸாரம் இல்லை என்பது இல்லை. ஸம்ஸாரம் நிச்சயமாக உண்டு என்பது கருத்து. ஸாதிக்கும் அநுமானங்கள் தக்கபடி ஸித்தஸாதநம், பாதம் முதலிய குற்றங்களால் நீக்கத் தக்கவையாகும். இந்த நித்ய ஸூரிகளுடைய ஆநந்த்யத்தின் (எண்ணற்றவை) உட்பிரிவு முதலியவை ஸ்ரீ பாஞ்சராத்ர ஸம்ஹிதைகளில் விரிவாக அநு ஸந்திக்கத் தக்கவை (காணத்தக்கவை).

ச்லோ :- அநந்த விஷ்வக்ஸேநாத்யை: நியதாதிக்ரியை ரபி।
ஜ்ஞாநாநந்தாதிபி: முக்தா: நித்யைராநந்த ஸோதரா: ॥ 34 ॥

(பிரித்து விடப்பட்ட செயல்களைச் செய்யும் அனந்தன், விஷ்வக்ஸேனர் முதலிய நித்யர்களுடன் அறிவு ஆனந்தம் முதலிய குணங்களுடன் எப்பொழுதும் கூடிய முக்தர்கள் தங்களுக்கு இடப்பட்ட வேலைகளைச் செய்பவராயினும் (ஆனந்தத்தில் சமமானவர்கள்.) இவ்வாறு ப்ரளய காலம் செயலுக்கு இருப்பிடமன்று. எனவே அப்பொழுது, நித்யர், முக்தர் ஈச்வரன் இவர்களுக்கு அறிவு இராததால் அவர்கள் தூங்குகின்றவர்களுக்குச் சமமானவர்கள் என்று சிலர் மொழிகின்றனர். எப்பொழுதும்

பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள் (ஸதாபச் யந்தி ஸூரய:) என்று வேதம் கூறுவதாலேயே அவர்கள் மறுக்கப்படுகிறார்கள். அறிவு மயங்குவதற்குரிய காரணமான புண்ணியம், பாபம் முதலிய கர்மாக்கள் இராததாலும் 'ஸுஷுப்த கல்பதா' (நன்றாகத் தூங்குகிற நிலை) நிரூபிக்க இயலாததொன்றாகும்.

१२ "मोक्षहेतुनिरूपणम्"

अथ को मोक्षहेतुः ? भक्तिरूपापन्नोपासनवेदनध्यानादिशब्द-वाच्योऽसकृदावृत्त आप्रयाणात् अन्वहमनुवर्तमानो ज्ञानविशेषः। तथा च सूत्रम् "आवृत्तिरसकृदुपदेशात्" इति, "आप्रयाणात्तत्रापि हि दृष्टम्" इति च। न पुनः केवलं तत्वज्ञानम्; तस्य अध्ययनविधि सिद्धसाङ्गसशिरस्काध्ययनगृहीताक्षरराशिविशेषापातप्रतीतनिरतिशय-पुरुषार्थसाधनार्थनिर्णयरागप्राप्तश्रवणमात्रेण निष्पन्नस्य अविधेयत्वात्, तावति सिद्धेऽपि मोक्षादर्शनाच्च। तदुक्तं भगवता आपस्तम्बेन "बुद्धे क्षेमप्रापणं तच्छास्त्रैर्विप्रतिषिद्धम्, बुद्धे चेत् क्षेमप्रापणमिहैव न दुःखमुपलभेत" इति। नापि श्रवणमननोपासननिर्धूतभेदवासनस्य वाक्यमात्रजन्यः साक्षात्कार इति वाच्यम्; तस्य अन्योऽन्याश्रयविरोधादिदुष्टत्वात्। अविद्यास्वरूपसम्बन्धनिवर्तकज्ञानतद्ज्ञातृतदैक्योपदेशादीनां विकल्पासहत्वं भाष्यादिषु ग्राह्यम्। असत्यात् सत्यप्रतिपत्तिश्च सर्वथा अनुपपन्ना। तथा हि

सत्यधीर्मम सत्येन तवासत्यादसत्यधीः।
सत्यादसत्यधीर्वेति नासत्यात्सत्यधीर्भवेत्॥ ३५॥

कर्मापि न केवलं ज्ञानसमुच्चितं वा मुक्तिहेतुः ; मुक्तिहेतुः वेदनमेव विधाय उपायान्तरनिषेधात्। तदङ्गतया कर्मानुप्रवेशे तु न विरोधः, तथा सति तस्य उपायान्तरत्वाभावात्। परमात्मसाक्षात्कारोदय-विरोधिरजस्तमोमूलभूतसांसारिकपुण्यपापरूपप्राचीनकर्मनिर्मथनकृत-चित्तशुद्धिद्वारेण हि तथा तदुपयोगः। एतेन विशिष्टदेशवासव्रत-

विशेषवैष्णवसंश्रयादेर्ज्ञानयोगकर्मयोगयोश्च परम्परया मोक्षहेतुत्वसि
सिद्धम्, वैष्णवसंश्रयादेरुपासनशेषतया उपादानात्। यजमानेन
पश्वादीनां स्वर्गादिगमनवद्वा मोक्षसिद्धिः। "यजमानेन सहिताः
यान्ति नराधिप" इति हि महाभारतोक्तिः। ज्ञानकर्मयो
वक्तव्यमखिलं श्रीमद्गीताभाष्ये व्यक्तमुक्तम्। तत्र हि कर्मयोगः
"कर्मयोगस्य सुशकत्वात् अप्रमादत्वाच्च अन्तर्गतात्मज्ञा
निरपेक्षत्वात्" इत्यादिप्रकारेण कर्मयोगमात्रेण आत्
कनसिद्धिरुपपादिता। तथा "निराशीर्यतचित्तात्मा" इति
"ज्ञाननिष्ठा- व्यवधानरहितकेवलकर्मयोगेन एवंरूपेण अ
पश्यतीत्यर्थः" इत्युक्तम्।

तथा "ब्रह्मार्पणम्" इतिश्लोकेऽपि "मुमुक्षुणा क्रियमाण
परब्रह्मात्मकमेवेत्यनुसन्धानयुक्ततया ज्ञानाकारं साक्षादवलोकनसा
न ज्ञाननिष्ठाव्यवधानेन" इत्युक्तम्।

तथा पञ्चमाध्याये

"सन्न्यासः कर्मयोगश्च निश्श्रेयसकरावुभौ।
तयोस्तु कर्मसन्न्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते॥

एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम्।
यत्साङ्ख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते॥"

इत्येतैर्व्यक्तमेव नैरपेक्ष्यमुक्तम्।

"सन्न्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः।
योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाधिगच्छति॥"

इति ज्ञानयोगादपि कर्मयोगस्य शीघ्रकारित्वं कर्मय
ज्ञानयोगस्य दुष्प्रापत्वञ्च प्रतिपादितम्। द्वयोरपि च भक्त्यङ्गत्व
प्रदेशेषु अभिहितम्। तथा हि "अथैतदप्यशक्तोऽसि" इत्यस्य व्या

माश्रित्य तदुपायतया सर्वकर्मफलत्यागं कुरु'' इत्युक्तम्। तथा ''श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासात्'' इत्यत्र ''शान्ते मनस्यात्मध्यानं संम्पत्स्यते। आत्मध्यानाच्च तदापरोक्ष्यम्, तदापरोक्ष्यात् परा भक्तिरिति भक्तियोगा भ्यासाशक्तस्य आत्मनिष्ठैव श्रेयसी। आत्मनिष्ठस्यापि अशान्तमनसो निष्ठावाप्तये अन्तर्गतात्मज्ञानानभिसंहितफलकर्मनिष्ठैव श्रेयसीत्यर्थः इत्युक्तम्। तथा तृतीयषट्कारम्भे ''पूर्वस्मिन् षट्के परमप्राप्यस्य ब्रह्मणो भगवतो वासुदेवस्य प्राप्त्युपायभूतभक्तिरूपभगवदुपासनाङ्गभूतं प्रत्यगात्मनो याथात्म्यदर्शनं ज्ञानयोगकर्मयोगलक्षणनिष्ठाद्वयसाध्य-मुक्तम्'' इत्युक्तम्। ''उभयपरिकर्मितस्वान्तस्य ऐकान्तिकात्यन्तिक-भक्तियोगलभ्यः'' इति। अत्रेदं तत्वम्। भक्तियोगः परमात्म-प्राप्त्युपायभूतः। तदशक्तस्य तद्भक्तियोगसिद्ध्यर्थं आत्मावलोकनम-पेक्षितम्। तस्य च ज्ञान-योगकर्मयोगौ द्वौ पृथगुपायौ। तत्र ज्ञानयोगः स्वात्मावलोकनेऽन्तरङ्गः। तथापि प्रथमं स दुष्करः। तदनधिकारिणस्तुल्यफलः कर्मयोग एव कार्यः। तदधिकारिणोऽपि व्यपदेश्यस्य लोकसंग्रहार्थं कर्मयोगं परित्यज्य ज्ञानयोगमनु- तिष्ठतोऽपि न दोषः इमौ च योगौ कामनाभेदेन कस्यचित् कैवल्यमात्रसाधकौ। यथा भगवदुपासनमेव कस्यचित् ऐश्वर्यादिकं साधयति। प्रवाहानादिपुण्यपापरूपकर्मतारतम्येन शक्त्यशक्तिकामनादितारतम्यमिति न कश्चित् दोष इति। तत्सिद्धं भक्तिरेव मोक्षोपाय इति।

12. மோக்ஷத்திற்குக் காரணத்தை நிரூபித்தல்

(வ்யா) மோக்ஷத்திற்குக் காரணம் யாது? பக்தி வடிவம் கொண்டதும், உபாஸநம், வேதநம், த்யானம் முதலிய சொற்களால் குறிப்பிடப்படுவதும், ஜீவன் உடலினின்றும் பிரிந்து புறப்படும் வரை தினந்தோறும் திரும்பத் திரும்ப நினைக்கக் கூடியதுமான சிறந்த அறிவே மோக்ஷத்திற்குக் காரணமாகும். அவ்வாறே (ஆவ்ருத்திரஸக்ருதுபதேசாத்) என்னும் ஸூத்ரம் அறிவிக்கிறது. சாரீரக மீமாம்ஸையில் நான்காம் அத்யாயம் முதல் பாதத்தில் இஃது முதல் ஸூத்ரமாகும். இங்கு, ப்ரஹ்மவேத

இருக்கிறன்) (மோக்ஷத்தை அடைகிறன்) ப்ரஹ்
ஆப்நோதிபரம் (ப்ரஹ்மத்தை அறிந்தவன் உயர்ந்த ப்ரஹ்ம
அடைகிறன்) என்னும் வாக்கியங்கள் ப்ரஹ்மத்தை ஒரு
அறிந்தாலே மோக்ஷம் கிடைக்கும் என்று சொல்லுவத
அடிக்கடி ப்ரஹ்மத்தை நினைப்பதில் ப்ரமாணமிராதத
ப்ரஹ்மத்தை ஒரு தரம் அறிவதே மோக்ஷத்திற்குக் காரணம்
பூர்வபக்ஷம் எழுகிறது. அதற்கு ஆவ்ருத்தி: அஸக்ருத் உபதே
என்பது ஸித்தாந்த ஸூத்ரம். மோக்ஷத்திற்குக் காரண
அறிவைத் திரும்பத் திரும்ப அப்யாஸம் செய்ய வேண்டும்,
த்யாந சப்தத்தாலும் உபாஸந சப்தத்தாலும் நிர்தேசிக்கப்படு
எனவே த்யாநமே (அடிக்கடி அப்யஸிக்கும் அறிவே) மே
ஸாதநம் என்று நிரூபிக்கப்பட்டது. மேலும் ஆப்ரயாணாத்
பிஹித்ருஷ்டம்) ஆவ்ருத்தமான வேதநம் (அறிவு) மோ
கிடைக்கும் வரை செய்யத் தகுந்தது. 'ப்ராயணாந்த மோங்
அபித்யாயீத' - 'ஸகல்வேவம் வர்தயந்' முதலிய ச்ரு
இறக்கும் வரை மோக்ஷம் கிடைக்கும் வரை ஜ்ஞாந
அப்யாஸம் செய்யச் சொல்லியிருப்பதால் த்யாநமே மே
ஸாதநம் என்பது ஸித்தாந்தம். தத்வஜ்ஞாநம் (ஒரு தரம் அ
அறிவு (வாக்யார்தஜ்ஞாநம்) மோக்ஷத்திற்குக் காரணம் அ
அத்யயநவிதியால் அங்கங்களுடனும் உபநிஷத்துக்களுட
சேர்ந்த வேதத்தை ஒருவன் அத்யயனம் (ஆசார்யன் சொல்
அநுஸரித்துச் சொல்வது) செய்கிறன். அத
எழுத்துக்களுடைய ஸமூஹத்தை அறிந்தவுடன் அவனுக்கு ஆ
ப்ரதீதி ஏற்படுகிறது. ஆபாதப்ரதீதி (ஸம்சய விபர்யயஸஹப்
(ஸந்தேஹத்தையும் விபர்த்யயதையும் நீக்காத அறிவு - ஸம்
ஸந்தேஹம் - எதிரே இருப்பது ஸ்தாணுர்வா புருஷே
என்னும் அறிவு. அதாவது எதிரே இருப்பது வெட்டப்
மரத்தின் அடிப்பகுதியா? புருஷனா? என்பதாகும். விபர்ய
ஒரு பொருளை மற்றொன்றாக நினைப்பதாகும். உதாஹரண
சுக்தெள இதம்ரஜதம் (முத்துச்சிப்பியை வெள்ளியாக நினை
விபர்யயமாகும்). அவ்வாபாதப் ப்ரதீதிக்குப்
எல்லாவற்றையும் விட உயர்ந்த மோக்ஷத்தின் ஸாதன
நிலைப்படுத்த விரும்பி, அதைக் கேட்கத் தொடங்குகி
வேறொரு ப்ரமாணத்தால் ஏற்படாத பொருளையே (அபூ
பொருளையே) வேதம் விதிக்கும். இங்கு விருப்பத்தாலே
தத்துவஜ்ஞாநம் ஏற்படுவதால் அது விதிக்கப்படுவதன்று;,என

மறுத்தற்குரியது. மேலும் தத்துவ ஜ்ஞாநம் வந்த பிறகு மோக்ஷம் பலருக்குக் கிடைக்கவில்லை. எனவே தத்துவஜ்ஞாநம் மோக்ஷத்திற்குக் காரணமன்று. ஆபஸ்தம்பரும் 'புத்தே க்ஷேமப்ராபணம் தத் சாஸ்த்ரை: விப்ரதிஷித்தம் புத்தேசேத் க்ஷேமப்ராபணம் இஹைவநதுக்க முபலபேத) ஒரு தரம் அறியும் அறிவால் க்ஷேமத்தை (மோக்ஷத்தை) அடைவதை நூல் தடுக்கிறது. அங்ஙனம் அறிவாலேயே மோக்ஷம் கிடைப்பதானால் இங்கேயே துன்பமின்றி இன்பத்துடன் ஒவ்வொருவனும் இருக்கலாம். அங்ஙனம் காணப்படாததால் த்யானமே மோக்ஷ ஸாதனமாகும் கேவலம் அறிவன்று என்று மொழிந்துள்ளார்.

இங்கே சிலர், ப்ரஹ்மத்தைக் கேட்பதாலும், நினைப்பதாலும், இடைவிடாமல் த்யானிப்பதாலும் பேத வாஸனை (அவன் வேறு இவன் வேறு என்னும் எண்ணம்) அழிகிறது. பின்னர் 'தத்த்வமஸி' அந்த ப்ரஹ்மமாக நீ ஆகிறாய். (அதாவது ப்ரஹ்மம், ஜீவன் ஆகியோரின் ஒற்றுமை) என்னும் வாக்கியத்தால் (அந்த ப்ரஹ்மம் கண்ணுக்குப் புலப்படுகிறது. என்று பகர்கின்றனர். அந்யோந்யாச்ரயம், விரோதம் முதலிய குற்றங்கள் ஏற்படுவதால் அக்கருத்து நேர்மையற்றது. அதனைக் காண்போம். அந்யோந்யாச்ரயம் - ஒரு பொருளை நிலைநாட்ட மற்றொன்றை நாடுவதும் மற்றொன்றை நிலைநாட்ட முதலில் சொல்லப்பட்டதை வேண்டுவதும் அந்யோந்யாச்ரயமாகும். இங்கே தத்த்வமஸி என்னும் வாக்கியத் தாலுண்டான ஸாக்ஷாத்காரம் ஏற்பட்ட பிறகு, அந்த ஸாக்ஷாத்காரத்தால் நினைத்தல் (உபாஸநம்) ஏற்பட வேண்டும். அவற்றால் பேதவாஸனை (ஜீவன், பரமாத்மா இவர்கள் வேறுபட்டவர்கள்) என்பது நீக்கப்பட வேண்டும், பேதவாஸனை நீங்கினால்தான் ஸாக்ஷாத்காரம் வரும். என்று பேதவாஸனை நீக்கமும் ஸாக்ஷாத்காரமும் ஒன்றை மற்றொன்று வேண்டுவதால் அந்யோந்யாச்ரயம் என்னும் குற்றம் வரும். குற்றமிருந்தால் விரும்பியதை ஸாதிக்க இயலாது. விரோதம் - முதலில் வாக்கியத்தால் (தத்த்வமஸி என்னும் வாக்கியத்தால்) உண்டாகும் அறிவு பரோக்ஷம் (பரத்யக்ஷ ப்ரமாணம் தவிர அநுமாநாதிகளால் ஏற்படும் அறிவு) என்றால், அவ்வறிவை அவர்கள் (அத்வைதிகள்) அபரோக்ஷம் (ப்ரத்யக்ஷத்தால் உண்டாகும் அறிவு) என்று மொழிவதால் பரோக்ஷா பரோக்ஷங்கள், விருத்தமாகையால் (முரண்படுவதால்) விரோதம் என்ற குற்றம் ஏற்படும். மேலும், சப்தம் என்பது பரோக்ஷ ஜ்ஞாநத்தைத்தான் தோற்றுவிக்கும். அது

அபரோக்ஷத்தை - ப்ரயக்ஷத்தைத் தோற்றுவித்தால் முரண் காணப்படுகிறது என்பது அபிப்ராயம். மேலும், அவித்யை அதன் தொடர்பையும், நிவர்தகஜ்ஞாநத்தையும் (அவித்யை போக்கும் அறிவு தத்வமஸி என்னும் வாக்யார்த ஜ்ஞ முதலியவை) ஜ்ஞாதாவையும் (அறிவுக்கு இருப்பிடம்) உபதேசங்களையும் (ஜீவனும் ப்ரஹ்மமும் ஒன்று என்ற உபதே விகற்பித்தால், அவை நிலைக்க மாட்டா. எனவே அ தவறானவை என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யத்தால் அறியத்தக்கது.

இங்கே ந்யாயஸித்தாஞ்ஜநத்தில் அவித்யா ஸ்வரூப ஸம நிவர்தகஜ்ஞாநதத்ஜ்ஞாத்ருதைக்ய உபதேசாதீநாம் விக ஸஹத்வம் என்னும் பங்க்தி காணப்படுகிறது. அதனைச் விவரிப்போம். அவித்யாஸ்வ ரூபவிகல்பம் - அவித்யா ஸ்வ உண்மையா? பொய்யா? உண்மையானால், ப்ரஹ்மம் ஒ உள்ளது என்னும் கொள்கை போய்விடும். ஏனெ ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர அவித்யை என்னும் இரண்டாம் பெ இருக்கிறது. அவித்யை பொய் என்றால், பொய் அவித்யையை நிலைநாட்ட வேறொரு கா தேவைப்படுவதால் அநவஸ்தை என்ற குற்றம் வரும்.

அவித்யாஸம்பந்தவிகல்பம் - அவித்யா ஸம்பந்தம் எ அவித்யாச்ரயத்வவடிவம். (அவித்யைக்கு இருப்பிட பொருளில் உள்ள தன்மை) கொண்டது என்பது உ கொள்கை. அது கற்பிக்கப்பட்ட பொருளுக்கா? உண் பொருளுக்கா? கற்பிதப் பொருளுக் கென்றால், அவித்யை கற்பிக்கப்பட்ட பொருள் அவித்யைக்கு ஆதாரமாய் முடியாது. உண்மைப் பொருளுக்கு என்றால் அஃது ப் ஸ்வரூபஜ்ஞாநமேயாகும். அதுவோ அவித்யைக்கு எதிரி. எ அவித்யாச்ரயமாக அது இருக்க முடியாது.

நிவர்தகஜ்ஞாந விகல்பம் - நிவர்தகஜ்ஞாநம் - (அவித்யை நீக்கும் அறிவு) அந்த நிவர்தகஜ்ஞாநம் ப்ரஹ்மத்தை ம பொருளாகக் கொண்டதா? வேறொன்றைப் பொரு கொண்டதா? ப்ரஹ்மத்தை மட்டும் பொருளாகக் கொண் ப்ரஹ்மஸ்வரூபஜ்ஞாநத்திற்கும், நிவர்தகஜ்ஞாநத்தி வேற்றுமையிராமற்போகும் (ஏனென்றால் இரண்டு அறிவுக ப்ரஹ்மம் ஒன்றே பொருள்). ஸ்வரூபஜ்ஞாநம் அவித்யை நீக்காது என்று நிவர்தகஜ்ஞாநத்திற்கும் ஸ்வரூபஜ்ஞாநத்தி

வேற்றுமையை அவர்கள் கூறுகின்றனர். அதற்காக ஸ்வரூப அறிவுக்கும் நிவர்தகஜ்ஞாநத்திற்கும் வேற்றுமையை அங்கீகரிக்காவிட்டால் ஸ்வரூப ஜ்ஞாநமே அவித்யையைப் போக்கட்டும் என்ற ப்ரஸங்கம் வரும். நிவர்தக ஜ்ஞாநம் ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் வேறு பொருளைக் கொண்டது என்னும் பக்ஷத்தை அங்கீகரித்தால், அந்த அறிவு ப்ரமையா? (உண்மையறிவா) பொய்யானதா? (ப்ரமமா) ப்ரமையென்றால், ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் ப்ரமை என்னும் வேறொரு பொருளை அங்கீகரிப்பதால் அத்விதீயபங்கம் ஏற்பட நேரிடும் (ப்ரஹ்மம் ஒன்றே உலகில் பொருள் வேறொன்று இல்லை என்னும் கொள்கை போய்விடும்) ப்ரமம் என்ற பக்ஷத்தைக் கொண்டால், ப்ரமம் அவித்யையை நீக்காது.

நிவர்தகஜ்ஞாநஜ்ஞாத்ருவிகல்பம் - நிவர்தகஜ்ஞாநத்திற்கு இருப்பிடமாயிருப்பவனை நிரூபிக்க இயலாது. அதாவது, நிவர்தக ஜ்ஞாநத்திற்கு ஆதாரம் ஜீவனா ? ப்ரஹ்மமா ? ஜீவனை ஆதாரமாகக் கொண்டால் நிவர்தகஜ்ஞாந பாத்யனான (நிவர்தகஜ்ஞாநத்தால் நீக்கத்தக்க) ஜீவன், நிவர்தகஜ்ஞாநத்தை உண்டு பண்ணும் முயற்சியை உடையவனாக முடியாது. அதாவது தத்வமஸி என்னும் வாக்கியத்தால் உண்டாகும் அறிவுக்குத்தான் நிவர்தகஜ்ஞாநம் என்பது பெயர். தத்த்வமஸி என்பதற்கு ஜீவனான நீ ப்ரஹ்மமாகிறாய் என்பது பொருள். இப்பொருள், ஜீவன் இருந்தாலல்லவா உண்டாகும். அந்த ஜீவன் நிவர்தக ஜ்ஞாநத்தால் முன்பே பாதிக்கப்படுவதால் ஜீவனின்மையால் நிவர்தகஜ்ஞாநமே வருவதற்கில்லை. வந்தாலல்லவா அந்த ஜ்ஞாநத்திற்கு ஆச்ரயம் ஜீவனா? ப்ரஹ்மமா? என்னும் கேள்வி வர முடியும். ஜீவன் ஆச்ர்யமாக வேண்டாம், ப்ரஹ்மம் ஆச்ரயம் ஆகட்டும் என்றால் (ப்ரஹ்மத்தை நிவர்தக-ஜ்ஞாநத்திற்கு ஆச்ரயமாக அங்கீகரித்தால் ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாதா என்றால்) அதனிடம் ஜ்ஞாத்ருத்வம் என்றும் தன்மையை அங்கீகரிக்க வேண்டும். அந்த ஜ்ஞாத்ருத்வம் உண்மை என்றால், அத்வைத பங்கம் வரும். ஜ்ஞாத் ருத்வம் பொய் என்றால், அவித்யையால் கற்பிக்கப்பட்ட ப்ரஹ்மத்திற்கு அவித்யையின் தொடர்பு ஏற்படும். அங்ஙனமாயின் ப்ரஹ்மம் உண்மைப் பொருள் ஆகாது.

ப்ரஹ்மாத்மைக்யோபதேசவிகல்பம் - அவித்யை அழிவத ப்ரஹ்மமும் ஜீவனும் ஒன்று என்று ஆசார்யன் உபதே வேண்டும். அவ்வாசார்யன் சிஷ்யனை அறிந்து உபதேசிக்கிற அறியாமலா? அறியாமல் என்றால் உபதேசமே ஏற்ப உபதேசம் என்பது சிஷ்யனைப் பார்த்தல்லவா செய்ய வேண்டும். எனவே , சிஷ்யனைக் குறித்தே ஆசாரியன் உபதே வேண்டும், என்று ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும். அவ்வாற கல்பிதனான சிஷ்யனுக்கு ஆசார்யன் உபதேசிக்கிற உண்மையான சிஷ்யனுக்கா? கல்பிதனான சிஷ்யனுக்கு என் குரு உண்மையறியாதவன் என்று சொல்ல நேரிடும். கல் என்பதை ஆசார்யன் அறிந்திருந்தால் ஆசா உபதேசிக்கமாட்டான் என்பது கருத்து. உலகிலு ம் கண்ணா தோன்றும் முகத்தின் உருவம் ப்ரதிபிம்பம் கல் அதைப்பார்த்து யாராவது உபதேசிக்கிறனா? அதைப் இங்கும் சிஷ்யன் ப்ரதிபிம்பம் போல் கல்பிதன். அவனைப் ப ஆசிரியன் உபதேசிப்பது சரியன்று.

ஆதிபதத்தால் அவித்யாநிவ்ருத்தி விகல்பம் கொள்ளத்த அதாவது அவித்யா நிவ்ருத்தி ஸத்தா! உண்மையா? அ (பொய்யா?) ஸத் அஸத் இவற்றைக் காட்டிலும் வேறுபட் முதல் பக்ஷத்தில் அத்வைத பங்கம் ஏற்படும். அஸத் எ இரண்டாம் பக்ஷத்தில் (அவித்யா நிவ்ருத்தி பொய்) என் அவித்யா நிவ்ருத்தி இல்லை என்று ஏற்படுகிறது அ அவித்யையே நிலை பெற்றுள்ளது என்பது கருத்தாகும். அத உன் பக்ஷத்திற்கு அநிஷ்டமேஸித்திக்கிறது. மூன்றுவது பக்ஷ (ஸத் அஸத் இவற்றைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது எ பக்ஷத்தில்) அவித்யையையும் மோக்ஷத்தில் அங்கீகரிக்க நே இத்தகைய விகல்பங்களுக்கு அத்வைதிகளால் விடைய இயலவில்லை. அதனால் அத்வைதி பக்ஷம் விகல்பால என்பது ஸ்வாமி ஸ்ரீ தேசிகன் கருத்து.

மேலும் பொய்யான 'தத்த்வமஸி' என்னும் வாக்ய உண்மைப் பொருளுக்கு (ப்ரஹ்மத்திற்கு) அறிவு ஏற்படு என்பது முற்றிலும் பொருத்த மற்றது. அதாவது

(ச்லோ) ஸத்யதீ: மமஸத்யேந தவாஸத்யாத ஸத்யதீ: ।
ஸத்யா தஸத்யதீ: வேதி நாஸத்யாத்ஸத்யதீ: பவேத்: ।

என்மதத்தில் உண்மைப் பொருளிலிருந்தே உண்மைப் பொருள் தோன்றுகிறது. உங்களுடைய (அத்வைதிகளுடைய மதத்திலோ, பொய்ப் பொருளிலிருந்து பொய்ப்பொருள் அறியப் படுகிறது அல்லது உண்மைப் பொருளிலிருந்து பொய்ப்பொருள் அறியப்படுகிறது என்றுவது அங்கீகரிக்க வேண்டும். இதைத் தவிர்த்து அஸத்யத்திலிருந்து பொய்யினின்றும் உண்மைப் பொருளின் அறிவு அறியப்பட மாட்டாது. கண்ணாடியில் தோன்றும் பொய்யான ப்ரதிபிம்பத்திலிருந்து உண்மையான முகத்தின் பிம்பம் தோன்றுவதால், அஸத்யத்திலிருந்து ஸத்யம் தோன்றலாம் என்றால், எங்களுடைய (விசிஷ்டா த்வைதிகளுடைய) மதத்தில் பிம்பமும் ப்ரதிபிம்பமும் உண்மையேயாகும். ஆதலால் உண்மையான ப்ரதிபிம்பத்தி லிருந்தே உண்மையான பிம்பத்திற்கு அறிவு ஏற்படுகிறது. என்பது ச்லோகத்தின் முதல் பாதத்தினுடைய கருத்து. அங்கும் அறிவு மட்டும் பிம்பஜ்ஞாநத்திற்குக் காரணமன்று, ப்ரதிபிம்பத்துடன் கூடிய அறிவேயாகும். ப்ரதிபிம்பம் பொய்யாதலால், பொய்யான ப்ரதி பிம்பம் பிம்ப ஜ்ஞாநத்திற்குக் காரணம் என்று கூறும் உன்னுடைய (அத்வைதியினுடைய) மதத்தில், பிம்பம் ப்ரதிபிம்பம் இரண்டுமே பொய்யாதலால், (அதாவது ப்ரஹ்மம் தவிர மற்றவை எல்லாம் பொய்யாதலால் இரண்டுமே பொய் என்பது கருத்து) எனவே, அஸத்யத்திலிருந்தே (பொய்ப்பொருளி லிருந்தே) அஸத்யம் (பொய்ப்பொருள்) தோன்றுகிறது என்பது இரண்டாம் பாதத்தின் கருத்து. அல்லது உண்மையான ஸாக்ஷியால் அவித்யை அறியப்படுகிறது என்பதை அங்கீகரிக்கும் உன் மதத்தில் ஸத்யத்திலிருந்து அஸத்யம் உண்டாகிறது என்றுவது ஒப்புக் கொள்ளும்படி நேரிடும். இது மூன்றும் பாதக் கருத்து. எனவே, எங்கும் அஸத்யத்திலிருந்து ஸத்யம் தோன்றுகிறது என்பது காணப்படவில்லை, இது நான்காம் பாதக்கருத்து.

கர்மாவும் (செயலும்) தனியாகவோ அறிவுடன் கூடியோ மோக்ஷத்திற்குக் காரணமன்று; ஏனெனில் தமேவ விதித்வா அதிம்ருத்யுமேதி, நாந்ய: பந்தா அயநாயவித்யதே (அந்தப் பரமாத்மாவை அறிந்தே ம்ருத்யுவை) (ஸம்ஸாரத்தைக்) கடக்கிறான். அதைத் தவிர மோக்ஷத்திற்கு வேறு வழி இல்லை) என்று அறிவையே மோக்ஷத்திற்குக் காரணமாக விதித்து, வேறு உபாயம் மோக்ஷத்திற்குக் கிடையாது என்று ச்ருதி ஒதியிருக்கிறது.

அந்த அறிவுக்கு அங்கமாக கர்மா கூடுவதில் முரண் ஒன்றுமி
அவ்வாறு கர்மாக்கள் (யாகம் முதலிய செயல்கள்) அற
வேறுபட்ட உபாயமாகக் கொள்ளப்படாததால் அறி
அங்கமாக, கர்மாவைக் கொள்ளலாம். பரமாத்ம
ஸாக்ஷாத்காரம் ஏற்படுவதற்கு, ரஜஸ், தமஸ், என்
இடையூறாக உள்ளன. அவற்றிற்கு முன் செய்யப்பட்ட
பாபங்களே காரணம். அவற்றைப் போக்குவதால்
தூய்மையடைகிறது. 'கஷாயே கர்மபி:பக்வே
ஜ்ஞாநம்ப்ரவர்ததே' (கர்மாக்களால் மனத்தில் உள்ள அ
அழிந்தவுடன் அறிவு ஏற்படுகிறது) என்னும்
கீழ்க்கூறியதற்கு ப்ரமாணமாகும். இவற்றிற்குப் பரம்பரை
காரணம் கர்மா என்பது பெறப்படுகிறது. இங்
பரம்பரையாக அறிவிற்குக் கர்மா காரணம் என்று பகர்
சிறந்த தேசத்தில் வஸிப்பது வ்ரதங்களை அநுஷ்டி
வைஷ்ணவர்களை அடைதல் முதலியனவும், ஜ்ஞாநயோ
கர்மயோகம் என்பனவும், பரம்பரையாக, மோக்ஷத்தி
காரணம் என்பதும் அறியப்படுகிறது. ஜ்ஞாநயோகம்
கர்மயோகம் செய்து அதனால் மனத்தை வென்று, எப்பொ
ப்ரக்ருதியைக் காட்டிலும் வேறுபட்டதும் பகவான் ஒருவனு
தாஸனுமான தன்னுடைய ஆத்மாவை நினைப்பதே ஜ
யோகமாகும். கர்மயோகம் - பயனை விரும்பாமல்,
நைமித்திக கர்மாக்களுடன் கூடிய பகவதாராதனம்,
தீர்தயாத்ரை முதலிய செயல்கள் கர்மயோகமாகும். வைஷ்
ஸம்ச்ரயம்- உபாஸநம் நிறைவேறுதற்காக வைஷ்ணவ
ஆச்ரயிக்க வேண்டும் என்பது நூலோர் முடிவு. அ
யஜமாநேந ஸஹிதா: ஸ்வர்கம் யாந்தி நராதிப' (நரச்ரேஷ்
யஜமாநனுடன் பசுக்கள் ஸ்வர்கத்தை அடைகின்றன) என்ற
பாரத வசனப்படி பசுக்கள் பரம்பரையாக ஸ்வர்
அடைகின்றன என்று பொருள் கொள்வது போல் இ
வைஷ்ணவ ஸமாச்ரயமும் பரம்பரையாக மோக்ஷத்தி
காரணம் என்றே கருத வேண்டும். யஜமாநேந
என்னுமிடத்தில் ஒரே காலத்தில் பசுக்களும் யஜமான
ஸ்வர்கத்தையடைகின்றன, என்று சொல்வதற்கில்லை. ப
இப்பொழுதே நசித்து விடுகின்றன. யஜமாநனுடைய மரண
காலாந்தரத்தில். ஸஹ என்பதற்கு ஒரே காலத்தில் என்று பெ
சொல்லாமல், பசுக்களும் யஜமானனும் ஒரே மாதிரி ஸ்வர்

அடைகின்றனர்' என்று அபிப்ராயம் கொள்வதும் தவறு. யஜமானனோ அதிகமான பணத்தைச் செலவு செய்து உடலே வருத்தி யாகம் செய்கிறுன். இத்தகைய இவனும் திர்யக்கான பசுவும் ஒரே விதமான ஸ்வர்கத்தை அடைகின்றனர். என்று அபிப்ராயம் கொள்வதும். அடியோடு பொருந்தாது. எனவே யஜமாநேநஸஹ என்னும் வாக்கியம் பசுக்களின் சிறப்பை உணர்த்தும் ப்ராசஸ்த்ய பரமான வாக்கியம். (அதாவது யஜமாநன் மிகச்சிறந்தவன், அவனுடன் ஸ்வர்கம் செல்வதால் பசுக்களும் அவனுக்கு ஸமம் என்பதை உணர்த்த வந்தது என்பது கருத்தேயொழிய பசுக்கள் கூடவே செல்லுகின்றன என்ருே ஒரே ஸ்வர்கத்தை அடைகின்றன என்ருே சொல்லக்கூடாது. ஆகவே பசுக்கள் பரம்பரையாகவே ஸ்வர்கத்திற்குச் செல்கின்றன. என்றே பொருள் கொள்ள வேண்டும் என்பது கருத்து. அது இங்கே வைஷ்ணவ ஸம்ச்ரயாதிகளுக்கு உதாரணமாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. கர்ம யோகஜ்ஞாந யோகங்களேப் பற்றிச் சொல்ல வேண்டியவற்றையெல்லாம் ஸ்ரீமத் கீதாபாஷ்யத்தில் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் விரிவாக உரைத்துள்ளார். அங்கே 'நகர்மணாமநாரம்பாத் நைஷ்கர்ம்யம்புருஷ: அச்நுதே । நச ஸந்யஸநாதேவ ஸித்திம் ஸமதிகச்சதி' என்று கர்மயோகத்தைப் பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது. கர்மாவைத் தொடங்காமல் ஜ்ஞாந நிஷ்டையை (ஞான யோகத்தை) அடைய முடியாது. கர்மாக்களின் வாயிலாகவே ஞாந நிஷ்டையை அடைய முடியும். மேலும் கர்ம யோகம் அப்ரமாதமுடையது. அதாவது, மனிதன், தினந்தோறும் ஏதாவது ஒரு செயலேச் செய்து கொண்டேயிருப்பதாலும், கர்மயோகம் செயல் வடிவம் கொண்டதாலும் அநவதாநமற்றது. (அதிகக் கவனிப்பு வேண்டாம்) ஸுலபமாகச் செய்யக் கூடியது. கர்மாக்களேச் செய்யும் போது ஜீவாத்மாவின் அறிவும் அதன் உள்ளே அடங்கியுள்ளது. அதனால் அஃது வேறொன்றையும் அபேக்ஷிப்பதில்லே. தன் ஆத்மாவைக் காண கர்மயோகமே சிறந்த ஸாதனம் என்பது அச்சுலோகத்தின் கருத்து. மேலும் கர்மேந்த்ரியாணி ஸம்யம்யயஆஸ்தேமநஸாஸ்மரன்। இந்த்ரியார்தாந் வி மூடாத்மா மித்யா சார: ஸ உச்யதே ॥ (பாபம் அழியாததால் வெளி இந்த்ரியங்களேயும் மனத்தையும் ஜயிக்காமல் ஆத்மாவின் அறிவிற்காக ஞானயோகத்தைச் செய்யத் தொடங்கி சப்தம் முதலிய விஷயங்களேயே நினேத்துக் கொண்டு எவன்

இருக்கிறனோ, அவன் ஒன்றை எண்ணி வேறொன்றைச் செய்வதால் மித்யாசாரன் எனச் சொல்லப்படுகிறன். அங்ஙனம் விபரீதமாகச் செய்யும் அவன் நாசத்தை அடைகிறன் என்றும் கர்மயோகச் சிறப்பு கூறப்பட்டது.

அவ்வாறே - 'நிராசீ: யதசித்தாத்மாத்யக்தஸர்வ பரிக்ரஹ: । சாரீரம் கேவலம் கர்ம குர்வந் நாப்நோதி கில்பிஷம்' கர்மயோகம் செய்தபிறகு ஞானயோகம் செய்யாமலேயே கர்மயோகத் தாலேயே ஆத்மாவலோ கனம் செய்கிறன் - (தன் ஆத்மாவைப் பார்க்கிறன்) என்பது நிராசீ: என்பதன் சுருக்கமான கருத்தாகும். (பயனைக் கருதாமல் வேறு பொருளைப் பற்றாத மனமுடையவனாய், ஆத்மா ஒன்றையே பயனாகக் கொண்டு, ப்ரக்ருதியிடமும் ப்ரக்ருதியின் விகாரமான பொருள்களிலும் மமதையை (இவை என்னுடைய பொருள்கள் என்னும் எண்ணத்தை) நீக்கி தான் உயிருள்ளவரை சரீரத் தொடர்புள்ள செயலைச் செய்பவன் ஸம்ஸாரத்தை அடைவதில்லை (அதாவது ஞாநயோகம் செய்யாமல் கர்மயோகத்தாலேயே ஆத்மாவைப் பார்க்கிறன்) இதனால் ஜ்ஞாநயோகத்தை விடக் கர்மயோகமே சிறந்தது என்று தேறுகிறது.

'ப்ரஹ்மார்பணம்' என்று தொடங்கும் ச்லோகத்திலும், மோக்ஷத்தை விரும்புபவன் செய்யும் செயல் பரப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொண்டது, என்று நினைப்பதால் அஃது அறிவு வடிவமானது, நேராக ஆத்மாவலோகநத்தைச் (நேராக ஆத்மாவைப் பார்த்தலைச்) செய்விக்கும் கர்யோகத்திற்கும் ஆத்மாவ லோகநத்திற்கும் இடையில் வேறு ஜ்ஞாநயோகம் வேண்டப்படுவதில்லை என்று மொழியப்பட்டது

அவ்வாறே ஐந்தாம் அத்யாயத்தில்-

ச்லோ :- ''ஸந்யாஸ: கர்மயோகச்ச நிச்ரேயஸ கராவுபௌ ।
தயோஸ்து கர்ம ஸந்யாஸாத் கர்மயோ கோவிசிஷ்யதே ॥

ஞாந யோகம் கர்மயோகம் ஆகிய இவ்விரண்டும் ஒன்றையொன்று அபேக்ஷிக்காமல் ஆத்மாவலோகநத்திற்குக் காரணங்கள். அவற்றுள் ஜ்ஞாந யோகத்தைக் காட்டிலும் கர்மயோகமே மிகச் சிறந்ததாகும்.

ச்லோ :-"ஏகமப்யாஸ்தித: ஸம்யக் உபயோ: விந்ததேபலம் ।
யத் ஸாங்க்யை: ப்ராப்ய தேஸ்தாநம் தத் யோகைரபிகம்ய தே ॥"

(ஜ்ஞாந யோக கர்ம யோகங்களுள் ஏதேனும் ஒன்றைச் செய்தாலும் இரண்டுக்கும் உரிய பயனை அடைகிறான். (இரண்டாலும் பெறக்கூடிய பயன் ஆத்மாவலோகநம். அது ஒன்றாலேயே கிடைக்கும் என்பது கருத்து) ஞான யோகிகள் ஆத்மாவலோகநம் என்னும் பயனை அடைவது போல் கர்மயோகிகளும் அதனை அடைகின்றனர்)

என்பவற்றால் ஞான கர்மயோகங்கள் ஒன்றையொன்று அபேக்ஷிப்பதில்லை என்பது புலப்படுகிறது.

மேலும்
ச்லோ :- "ஸந்யாஸஸ்து மஹாபாஹோ துக்கமாப்துமயோகத: ।
யோகயுக்தோமு நிர்ப்ரஹ்ம நசிரேணாதிகச்சதி ॥

ஜ்ஞாநயோகம் கர்மயோகமின்றி அடைவதற்கு இயலாது. கர்மயோகம் செய்பவன் தன் ஆத்மாவை நினைப்பவன். வருத்தமின்றி, கர்மயோகத்தைச் செய்துவிட்டு, சில காலத்திலேயே ஆத்மாவை அடைகிறான். ஜ்ஞாந யோகத்தை விட, கர்மயோகம் விரைவில் செய்யத்தக்கது என்றும், கர்ம யோகமின்றி ஜ்ஞாந யோகத்தை அடைய முடியாது என்றும் மொழியப்பட்டுள்ளன. கர்மயோகம், ஜ்ஞாநயோகம் ஆகிய இரண்டுமே பக்தியோகத்திற்கு அங்கம் என்று உரைக்கப்பட்டுள்ளது.

அதாவது
ச்லோ :- அதைத தப்யசக்தோऽஸி கர்தும் மத்யோகமாச்ரித: ।
ஸர்வ கர்மபலத்யாகம் தத: குருயதாத்மவாந் ॥

(பிறகு ஆத்மாவின் தன்மையை நினைப்பதான பரபக்தியைத் தோற்றுவிப்பதும் முதல் ஷட்கத்தில் சொல்லப்பட்டதுமான அக்ஷர யோகத்தை ஆச்ரயித்து எல்லாக் கர்மங்களுடையவும் பயனைவிடு) என்பதால் கர்மயோகம் பக்தி யோகத்திற்கு அங்கம் என்று ஏற்படுகிறது.

அவ்வாறே
ச்லோ :- ச்ரேயோஹிஜ்ஞாநமப்யாஸாத் ஜ்ஞாநாத் த்யாநம் விசிஷ்யதே ।
த்யாநாத் கர்மபலத்யாக: த்யாகாத் சாந்திரநந்தரம் ॥

(மனம் அமைதியுடனிருந்தால் பரப்ரஹ்மத்தினுடைய த்யானம் ஏற்படும். த்யானித்தால் பரப்ரஹ்மத்தின் ப்ரத்யக்ஷம் ஏற்படும். அந்த ஸாக்ஷாத்காரத்தால் பரபக்தி உண்டாகும், என்று பக்தியோகத்தைச் செய்ய முடியாதவனுக்கு ஆத்ம நிஷ்டையே (ஜ்ஞாந யோகமே) சிறந்தது. ஜ்ஞாந யோகத்தைச் செய்பவனும் அமைதியற்ற மனமுடையவனாயின், அந்த ஜ்ஞாந யோகத்தை அடைவதற்காக, உள்ளடக்கிய ஆத்ம ஜ்ஞாநத்தையும் பயனில் பற்றற்றதுமான கர்மயோகமே சிறப்புடையது என்று சொல்லப்பட்டது. அங்ஙனமே மூன்றும் ஷட்கத்தின் தொடக்கத்தில், முதல் ஷட்கத்தில் சொல்லப்பட்ட, சிறந்ததும் அடைய வேண்டியதுமான ப்ரஹ்மமும், பகவானுமான வாஸுதேவனை அடைவதற்கு வழியான பக்தியென்னும் இறைவனைப் பற்றிய உபாஸநத்திற்கு அங்கமான ஜீவனுடைய+ உண்மையான ஸாக்ஷாத்காரமானது ஜ்ஞானயோக கர்ம யோகங்களால் ஏற்படும் என்று சொல்லப்பட்டது. (ப்ரஹ்மம் மிகச்சிறந்தது. அஃது அடைய வேண்டியதுமாகும். அஃது ஜ்ஞானம், சக்தி பலம், ஐச்வர்யம், வீர்யம், தேஜஸ் என்னும் ஆறு குணங்களைப் பெற்றிருப்பதால் பகவான் என்றும் எல்லோரையும் தன்னிடம் இருக்கச் செய்வதால் வாஸுதேவன் என்றும் பெயரைப் பெற்றிருக்கிறது. அதனை அடைவதற்குரிய வழி பக்தியாகும். அதையே உபாஸநம் என்று மக்கள் கூறுவர். அதற்கு ஜீவாத்மாவின் உண்மையான ஸாக்ஷாத்காரம் (நேராகக் காண்பது) அங்கமாகும். அந்த ஸாக்ஷாத்காரம், ஜ்ஞாநயோகம், கர்மயோகம் ஆகிய இவ்விரண்டால் உண்டாகும் என்று சொல்லப்பட்டது என்பது கருத்து). கர்மயோகஜ்ஞாந யோகங்களால் நிலை நிறுத்தப்பட்ட மனமுடையவர்களுக்கு ஐகாந்திக (இதர தேவதைகளை நினைக்காத) ஆத்யந்திக (இறுதிவரை பகவானையே நினைக்கிற) பக்தி யோகங்களால் இறைவன் அடையத்தக்கவன், என்று ஆளவந்தார் இக்கருத்தை வெளியிட்டுள்ளார். "உபய பரிகர்மிதஸ்வாந்தஸ்ய ஐகாந்திகாத்யந்திகபக்தியோகலப்ய:" என்பதே அவ்வாக்கியமாகும். இதனுள் அமைந்த உண்மை பின்வருமாறு-

பக்தியோகம் பரமாத்மாவை அடைவதற்குரிய வழியாகும். அந்த பக்தியோகத்தைச் செய்ய, சக்தியற்றவனுக்கு அந்த பக்தியோகம் கிட்ட ஆத்மாவலோகநம் தேவைப்படுகிறது. அவ்வாத்மாவலோகநத்தைப் பெற கர்மயோகம் ஜ்ஞாநயோகம்

ஆகியவை தனித்தனி வழிகளாக மொழியப்பட்டுள்ளன. அவற்றுள், ஜ்ஞாநயோகம் தன் ஆத்மாவைப் பார்ப்பதில் அந்தரங்கமான (ஸமீபமான) வழியாகும். ஆயினும் அது முதலில் செய்ய முடியாதது ஆகும். ஆதலால் ஜ்ஞாநயோகம் செய்ய முடியாதவன், அந்த ஜ்ஞாந யோகத்திற்கு நிகரான பயனுடைய கர்மயோகத்தையே செய்ய வேண்டும்.

ஞானயோகாதிகாரியும் சிஷ்டன் என்று போற்றப்படுபவன். ஆயினும், உலகத்தை ஈர்க்க, கர்மயோகத்தையே பின்பற்ற வேண்டும். ஞானயோகம் செய்யச் சக்தியற்றவனுக்கு, ஞானயோகச் சக்தியைக் கர்மயோகமே உண்டு பண்ணுகிறது. அப்பொழுது கர்ம யோகத்தை விட்டு ஞானயோகத்தைச் செய்தாலும் அவனுக்குக் குற்றமில்லை. இவ்விரு யோகங்களும் விருப்ப வேற்றுமையால் ஒருவனுக்குக் கைவல்யத்தைத் தோற்றுவிக்கின்றன. இறைவனை உபாஸிப்பது ஒருவனுக்கு ஐச்வர்யம் முதலியவற்றைத் தருகிறது. அதைப்போல் இங்கும் கொள்ள வேண்டும். புண்ய பாபங்கள் தொடர்ந்து வருகின்றன. அவை அநாதிகள் (ஆதியவற்றவை). அவற்றுள் சிலருக்கு மிக்க ஆற்றலும் சிலருக்கு ஆற்றலின்மையும் விருப்பு வெறுப்பு இவற்றின் ஏற்றத் தாழ்வுகளும் தோன்றுகின்றன. எனவே ஒரு குற்றமும் இல்லை. ஆகையால் பக்தியே மோக்ஷத்திற்கு வழியாகும்.

१३. “भक्तिनिरूपणम्”

महनीयविषये प्रीतिर्भक्तिः । सैव अवस्थाभेदात् परभक्त्यादिभेदं भजते। स्तुतिनमस्कारादिषु तत्सम्बन्धात् भक्तिशब्द उपचारतः। सा च भक्तिः सदक्षरमधुदहरभूमवैश्वानरादिविद्याभेदात् बहुधा गुणोपसंहारपादे निपुणमनुसन्धेया । एवं चातुरात्म्योपासनरूपा अपि भक्तयः सद्विद्यादिभेदवदङ्गीकार्याः । प्रमाणसिद्धत्वनैरपेक्ष्याद्यविशेषात् । एताः सर्वास्तत्तच्छास्त्रप्रतिपादिततत्तद्वर्णाश्रमधर्मनिष्ठत्रै-वर्णिकमनुष्यदेवासुरादि-साध्याः । स्त्रीविधुराणामपि जपोपवासाद्यङ्गाधिकृतानां ब्रह्मविद्याधिकारोऽस्त्येव । अनाश्रमित्वात् आश्रमित्वमेव ज्याय इति विशेषः । नैष्ठिकादिपरिभ्रष्टानां तु अनधिकार एव; तथा स्मृतेः शिष्टबहिष्कारादेश्च ।

स्मृतेराचाराच्च'' इति सूत्रेऽभिहितम् । ननु गोपिकादेरपि मोक्षः श्रूयते, तत्कथं त्रैवर्णिकत्वनियमः? इत्थम् । न तेषां तत्तच्छरीरेष्वेव उपायानुष्ठानम्, किं तु प्राचीनेष्वेव ब्राह्मणादिजन्मसु । प्रागेव प्राप्तोपायानामपि तेषां प्रारब्धकर्मविशेषादिना निकृष्टशरीरप्रवेशः अन्तिमशरीरं तु यत्किमपीति न दोषः । प्रारब्धावधिकत्वाद्बन्धस्य । एवं विदुरादयश्च भवान्तरीयसंस्कारोद्बोधजनितज्ञानेनेति नापशूद्राधिकरणविरोधः । स्मरन्ति च ।

''धर्मव्याधादयोऽप्यन्ये पूर्वाभ्यासाज्जुगुप्सिते ।
वर्णावरत्वे संप्राप्ताः संसिद्धिं श्रमणी यथा ॥'' इत्यादि ।

शुश्रूषोर्जानश्रुतेः शूद्रेत्यामन्त्रणं शोचनादिति सूत्र एव व्यक्तम् ।

13. பக்தியை நிரூபித்தல்

(வ்யா:) (சந்த்ரிகா) போற்றத்தக்க பெரியோரிடம் செலுத்தும் (வைக்கும்) அன்பே பக்தியாகும். அந்த பக்தியே தன்மை வேற்றுமையால், பரபக்தி, பரஜ்ஞாநம், பரமபக்தி என்னும் பிரிவுகளை அடைகிறது. பரபக்தி - ப்ரீதி வடிவம் பெற்றதும், பகவானை நேரில் காண்பது போன்றதும் மோக்ஷத்திற்குக் காரணமாயுமுள்ள அறிவு. பரஜ்ஞாநம் - இறைவனை உடனே காண வேண்டும் என்னும் விருப்பத்தில் முடியும் சிறந்த த்யானத்தில் தோன்றியதும் பகவானைப் பொருளாகக் கொண்டதுமான நிறைந்த ஸாக்ஷாத்காரம் (நேராகக் காண்பது) ஆகும். பரமபக்தி - எப்பொழுதும் அநுபவிக்கத்தக்க பகவானுடைய ஸ்வரூபத்தைக் கண்டதால் தோன்றிய பகவானை அடைய வேண்டும் என்னும் த்வரை (வேகம்) க்குக் காரணமான சிறந்த ப்ரீதி. பக்தி வைத்து, துதி வணக்கம் முதலியவை செய்வதால் (அவற்றில் பக்தி என்னும் சொல் ப்ரயோகிக்கப்பட்டுள்ளது. அந்த பக்தி, ஸத் வித்யா, அக்ஷரம், தஹரம், பூம, வைச்வாநரம் முதலிய வித்யைகளின் பிரிவுகளையுடையது, என்று குணோபஸம்ஹார பாதத்தில் (மூன்றும் அத்யாயம் மூன்றும் பாதத்தில்) நன்குக அநுஸந்திக்கப்பட்டது. வாஸுதேவன், ஸங்கர்ஷணன், ப்ரத்யும்னன்

ஸத்வித்யை முதலியவை போல் பக்திகளாகவே அங்கீகரிக்கத் தக்கவை. இவையனைத்தும் அந்த அந்த நூல்களில் கூறிய வர்ணதர்மம், ஆச்ரம தர்மம் இவற்றைக் கொண்ட மூன்று வர்ணங்களையுடைய மனிதர், தேவர், அஸுரர் (அரக்கர்) இவரால் செய்யத் தக்கவை. பெண்கள் மனைவியை இழந்தவர்கள் ஆகியோரும் ஜபம், உபாஸநம் இவற்றுடன் ப்ரஹ்மவித்யையைச் செய்யலாம். ஆச்ரம மற்றவனை விட ஆச்ரமமுள்ளவனே சிறந்தவன் (அநாச்ரமித் தன்மையை விட ஆச்ரமித் தன்மையே சிறந்தது என்பது சிறப்பாகும்).

நைஷ்டிகாச்ரமம் (எப்பொழுதும் ப்ரஹ்மசாரியாகவே இருத்தல்) முதலியவற்றிலிருந்து நழுவியவர்களுக்கு ப்ரஹ்ம வித்யையில் அதிகாரமே கிடையாது. அவ்வாறே ஸம்ருதி ப்ரமாணமும், அவர்களைப் பெரியோர் பஹிஷ்கரிப்பதும் உலகில் காணப்படுகின்றன. நைஷ்டிகரர்கள் ப்ராயச்சித்தம் செய்து கொண்டாலும் அவர்களுக்கு ப்ரஹ்ம வித்யையில் அதிகாரம் கிடையாது. ''பஹிஸ்து உபயதாபிஸ்ம்ருதே: ஆசாராத்ச'' (நைஷ்டிகாச்ரமத்தினின்றும் விலகியவர்கள் உபபாதகிகளாயினும் மஹாபாதகிகளாயினும் அவர்களுக்கு ப்ரஹ்ம வித்யையில் அதிகாரம் கிடையாது என்னும் ஸூத்ரமே அதில் ப்ரமாணமாகும். இதற்கு முன் 'உபபூர்வம்' என்னும் ஸூத்ரத்தில் நைஷ்டிகர்கள் மஹாபாதகிகள் அல்லர், அவர்கள் உபபாதகிகளே. ஆவார்கள், அதனால் அவர்கள் ப்ராயச்சித்தம் செய்து கொண்டு ப்ரஹ்ம வித்யையைக் கற்றுக் கொள்ளலாம் என்று பூர்வ பக்ஷம் செய்யப்பட்டது. இந்த ஸூத்ரத்தில் இரு வகையான பாதகிகளுக்குமே ப்ரஹ்மவித்யை நிஷேதிக்கப்படுவதால் நைஷ்டிகர்களுக்கு வ்ரதத்தினின்றும் நீங்கினால் ப்ராயச்சித்தம் கிடையாது. 'அதில் ப்ராயச்சித்தம் நபச்யாமி யேநசுத்யேத்ஸ ஆத்மஹா' (தன்னைக் கெடுத்துக் கொண்ட நைஷ்டிகனுக்கு ப்ராயச்சித்தம் கிடையாது) என்னும் ஸ்ம்ருதி ப்ரமாணமாக அமைந்துள்ளது. ஆதலால் அவனுக்கு ப்ரஹ்ம வித்யையில் அதிகாரம் இல்லை என்று நிச்சயிக்கப்பட்டது. மேலும், உலகிலும் நைஷ்டிகர்களை பஹிஷ்கரித்தல் என்னும் ஆசாரமும் இருக்கிறது. எனவே ஸ்ம்ருதியும் ஆசாரமும் ப்ரமாணங்களாக அமைந்துள்ளதால் நைஷ்டிகன் தன் வ்ரதத்தினின்றும் நழுவினால் ப்ரஹ்ம வித்யையை அதிகரிக்கக்கூடாது, என்று நிர்ணயிக்கப் பட்டது. இவ்வாறுயின் 'யோப்ரஹ்மசாரீ அவகிரேத்ஸ நைர்ருதம்

கர்தபம் ஆலபேத) ப்ரஹ்மசாரீ வ்ரதத்தினின்று நழுவினால் நிர்ருதி தேவதையைக் கொண்ட கர்தப யாகத்தைச் செய்ய வேண்டும் என்னும் வாக்கியத்தால் விதிக்கப்பட்ட ப்ராயச்சித்தத்தை நைஷ்டிகனும் அநுஷ்டித்தால், அவனுடைய பாபம் நசிப்பதாகத் தெரிகிறது. ஆதலால் ப்ராயச்சித்தம் செய்து கொண்ட பிறகு அவன் ப்ரஹ்மவித்யையை அதிகரிக்கலாமே என்று கேட்பதும் நன்றன்று. ஏனென்றால் ப்ராயச்சித்தத்தால் நரகம் இவனுக்குக் கிடையாது என்பது மட்டும் அறியப்படுகின்றது. அதுவன்றி வைதிக கர்மாக்களைச் செய்ய அவனுக்கு யோக்யதை இல்லை என்பது நூலோர் துணிவு. எனவே நைஷ்டிகனுக்கு வைதிகமான ப்ரஹ்ம வித்யையில் அதிகாரம் இல்லை என்று தேறிற்று. இவ்வாறாயின் பாகவதம் முதலிய புராணங்களில் கோபிகைகளுக்கு மோக்ஷம் கிடைத்ததாகக் காணப்படுகிறது. அவர்களோ சூத்திர ஸ்த்ரீகள். ஆகவே மூன்று வர்ணத்தினருக்கே (ப்ராஹ்மணர், க்ஷத்ரியர், வைச்யர்) ப்ரஹ்ம வித்யையில் அதிகாரம் என்பது எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்பதும் சரியன்று; ஏனென்றால், ப்ரஹ்ம வித்யையை அப்யஸித்தவன் சூத்ரனேயாயினும், அச்சரீரத்திலேயே ப்ராரப்தமான புண்ய பாபங்கள் கழிவதாயிருந்தால் அடுத்த சரீரம் அவனுக்கின்மையால் (தஸ்யதாவ தேவசிரம் யாவத் நவிமோக்ஷ்யே அத ஸம்பத்ஸ்யே' (உபாஸகனுக்கு அந்தச் சரீரம் உள்ளவரை தான் மோக்ஷத்திற்கு விளம்பம். அச்சரீரம் முடிந்தவுடனே மோக்ஷம்தான்) என்னும் ச்ருதியால் கோபிகைகளுக்கு அந்தச் சரீரத்துடன் ப்ராரப்தம் தீர்ந்து விடுவதால் உடனே மோக்ஷம் அவர்களுக்குக் கிடைத்தது. அதாவது உபாயம் பக்தியோ ப்ரபத்தியோ இதற்கு முன் ஏற்பட்ட (ப்ராஹ்மணாதி) சரீரத்தில் செய்யப்பட்டது. எனவே மோக்ஷம் கிட்டக் குறையில்லை. உடனே ஏன் கிடைக்கவில்லை? என்றால் முன்பே உபாயத்தைச் செய்திருந்தாலும், சில ப்ராரப்த கர்மாக்களின் சிறப்பால் தாழ்ந்த உடலில் ஜீவன் ப்ரவேசிக்க நேர்ந்தது. மோக்ஷத்திற்கு முற்பட்ட சரீரம் தாழ்ந்திருந்தாலும் மோக்ஷத்திற்கு ஒரு குறையுமில்லை என்று கொள்க. ஸம்ஸாரபந்தத்திற்கு ப்ராரப்த சரீரமே எல்லையாகும்.

தர்மவ்யாதர் விதுரர் முதலானோரும் வேறு பிறவியில் த்ரைவர்ணிகர்களுள் ஒருவராக இருந்து ப்ரஹ்மோபாஸநம் செய்தவர்கள். அந்த ஸம்ஸ்காரம் அதிகரித்து அதனால் உண்டான அறிவாலேயே சபரியைப் போல் மோக்ஷத்தை அடைந்தனர். தர்மவ்யாதா.... யதா என்னும் ஸ்ம்ருதியும் இக்கருத்தையே உணர்த்துகிறது. எனவே, இந்தப்

ஆகையால் அப சூத்ராதி கரணத்துடன் முரண்பாடு இல்லை - தர்ம வ்யாதாய: என்னும் ச்லோகத்திலுள்ள ஆதியதத்தால் விதுரரைக் கொள்ள வேண்டும்.

அவ்வாறே சூத்ரர்களுக்கு ப்ரஹ்மவித்யையில் அதிகாரம் இல்லையென்றால் ப்ரஹ்ம வித்யையைக் கற்றுக் கொள்ள வந்தஜாந ச்ருதியைப் பார்த்து, ரைக்வர் 'ஆஜஹார இமா: சூத்ர (நீ கொண்டு வந்த பொருள்களைச் சூத்ர, நீயே எடுத்துக் கொள்) என்று சூத்ர என்று கூப்பிட்டு ஸம்வர்கவித்யையை உபதேசித்ததாகச் சொல்லப்படும் வேத வாக்கியம் எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்ற கேள்விக்கு சுச்ரூஷோ: என்னும் வாக்கியம் விடையாக அமைந்துள்ளது. இங்கு ப்ரகரணத்தை அறிய ஆக்யாயிகை (கதை) எழுதப்படுகிறது. ஜாநச்ருதி என்னும் க்ஷத்ரியர் தமக்கு ப்ரஹ்மஜ்ஞாநமின்மையால் ப்ரஹ்மவித்தான ரைக்வருடைய ஸமீபத்திற்குச் சென்றார். அதனால் ஜாநச்ருதிக்கு 'சுக்' சோகம் ஏற்பட்டது என்பதுதான் சூத்ரபதத்தால் ஏற்படுகிறது. அதுவன்றி அவர் சூத்ர ஜாதியைச் சேர்ந்தவர் என்பது அறியப்படவில்லை. சோசதி இதி சூத்ர: சுசே: த:ச என்றுர ப்ரத்யயம் வந்து, தாதுவுக்கு தீர்கம் ஏற்பட்டு, சகாரத்திற்குத்த காரம் வந்து, சூத்ர என ஆயிற்று. அதனால் சோகமுள்ளவன் என்பதே கிடைக்கிறது. சூத்ர ஜாதியன்று. ஜாநச்ருதி என்பவர் ச்ரத்தையுடன், மிக்க தநத்தையும் உணவையும் மக்களுக்குக் கொடுத்தார். க்ராமம், நகரம், வழி காடு, முதலிய இடங்களில் குளிர், வெயில், காற்று, மழை ஆகியவற்றைத் தடுக்க அந்நம், நீர், படுக்கை, உடுக்கத்துணி தநம் (பணம்) நிறைந்த வீடுகள் இவற்றை ஏற்படுத்தினார். இங்ஙனம் செயலிலேயே ஈடுபட்டவரும் ப்ரஹ்மஜ்ஞாந மற்றவருமான அவரை வித்யையில் ஈடுபடுத்தச் சில மஹர்ஷிகள் ஹம்ஸவடிவம் கொண்டு மாடியில் படுத்திருக்கும் அவர்மேலே வரிசையாக வந்தனர். அவர்களுள் முதலில் செல்லும் ஹம்ஸத்தைப் பார்த்து அதன் பின்னால் செல்லும் ஹம்ஸம் ஆச்சரியத்துடன் (போபோ பல்லாக்ஷ பல்லாக்ஷ! ஜாநச்ருதியினுடைய ஒளி ஸ்வர்கலோகம் வரை பரவியுள்ளது. அதில் நீ சிக்கிக் கொள்ளாதே. அது உன்னைக் கொளுத்தாமல் இருக்கட்டும் என்று கூறியது. அதற்கு முன் செல்லும் அன்னப்பறவை அரே! இவரை (ஜாநச்ருதியை) ப்ரஹ்மத்தை அறிந்தரைக்வரைப் போல் நற்குணம் பொருந்தியவராகச் சொல்கிறுயே, என்று கேட்டது, பின்னால் செல்லும் ஹம்ஸத்தால் யார் இந்த ரைக்வர் என்று மறுமுறை கேட்கப்பட்டதாய் அதுவே பின்வருமாறு பதில் சொல்லிற்று.

உலகில் நன்ருக அநுஷ்டிக்கப்பட்ட கர்மாவும், ஸர்வ சேதனங்களிடம் உள்ள அறிவும், இவ்விரண்டும் அந்த ரைக்வருடைய செயலிலும், அறிவிலும், அடங்கியவை. அவரேரைக்வர் என்று சொல்லிற்று. இத்தகைய ஹம்ஸ வாக்கியத்தைக் (அதாவது ரைக்வருடைய கர்மாக்களாலும் அறிவினாலும் அவருக்கு உண்டான தேஜஸ் ஸஹிக்க முடியாதது. இதரர்களுடைய தேஜஸ் அத்தகையதன்று என்று தன் (அரசன்) நிந்தை உள்ளடங்கிய அதனை)க் கேட்டு அரசன் கஷ்டப்பட்டு இரவைக் கழித்து, படுக்கையை விட்டு எழுந்தவுடனேயே, தேரோட்டியைக் கூப்பிட்டு, ரைக்வருடைய அடையாளத்தைக் கூறி, அவரைத் தேடுவதற்காக, அவனை அனுப்பினான். அவனும் தனியான, இடத்தில் வண்டியின் கீழே, தினவு சொரிந்து கொண்டிருக்கும் ரைக்வரை அறிந்து திரும்பினான். பிறகு அரசன், ரைக்வரை அடைந்து அறுநூறு பசுக்களையும், மாலைதேர் இவற்றைக் கொணர்ந்து வந்து, நீர் உபாஸிக்கும் தேவதையை எனக்கு உபதேசிக்க வேண்டும், என்று ரைக்வரிடம் ப்ரார்த்தித்தான். அதற்கு அந்த ரைக்வர் தன்னுடைய யோகமஹிமையாலேயே அனைத்தையும் அறிந்து, ஜாநச்ருதிக்கு ப்ரஹ்மஜ்ஞாநமிராததால் தோன்றிய சோகத்தையும், அறிவுக்காக அவன் தன்னிடம் வந்திருப்பதையும் அறிந்து வெகு நாட்கள் தனக்குப் பணி விடை புரியாமல் த்ரவ்யத்தை மட்டும் கொடுத்து தன்னை (ரைக்வரை) மகிழ்ச்சியடையச் செய்ய விரும்பிய இவ்வரசன் சக்தியுள்ளவரை பொருள்களைக் கொடுக்கா விட்டால் இவனுக்கு உபதேசிக்கும் வித்யை நிலைக்காது என்று எண்ணி, அவ்வரசனை அநுக்ரஹிக்க விரும்பி, அஹஹாரே த்வாசூத்ர தவை வஸஹ கோபி ரஸ்து என்ருர் அஹ என்பது நிபாதம். ஹாரத்துடன் கூடிய தேர் பசுக்கள் உனக்கே இருக்கட்டும். இந்த அல்பமான தநத்தால் எனக்கு ஸந்தோஷம் ஏற்படாது. மனைவியிராத எனக்கு இவற்றை ரக்ஷிப்பதற்குச் சக்தி இல்லை. உனக்கும், என்னுடைய ப்ரயோஜநம் நிறைவேருத அல்பதநத்தைக் கொடுப்பதால் ப்ரஹ்மவித்யை எங்ஙனம் நிலை பெறும்? நிலைபெருது என்பது கருத்து. மறுபடியும் ஜாநச்ருதி, ஆயிரம் பசுக்கள், முன் கொண்டு வந்த ஹாரம் முதலியவை ரைக்வர் விவாஹம் செய்து கொள்வதற்காகத் தன்னுடைய கந்யகை, அங்கே உள்ள க்ராமம் இவற்றைக் கொடுத்து ப்ரார்த்தித்தார். அரசன் கொடுத்ததைப் போதும் என்று அங்கீகரித்து மறுபடியும் அதேஜாநச்ருதியை 'சூத்ர' என்று கூப்பிட்டு 'ஆஜஹாரேமா: சூத்ர அநேநைவ முகேந ஆலாபயிஷ்யதா:) சோகிப்பவனே! நீ கொண்டு வந்த பொருள்களை (தக்ஷிணையை) நீயே எடுத்துக் கொள். இத்தகைய வித்யையை க்ருஹிக்கும் உபாயத்தால் என்னை உபதேசிக்கச் சொல்கிருய்! என்பது கதைச் சுருக்கம். இங்கு இரண்டு இடங்களிலும் உள்ள சூத்ர பதத்திற்கு, ப்ரம்ஹஜ்ஞாந மிராததால் ஜாநச்ருதிக்குச் சோகம் ஏற்பட்டுள்ளது என்று பொருள். சூத்ர ஜாதியைக் குறிப்பிடாததால்

தரைவாணிகர்களுள் ஒருவராக இருந்து ப்ரஹ்மோபாஸநம் செய்தவர்கள். அந்த ஸம்ஸ்காரம் அதிகரித்து அதனால் உண்டான அறிவாலேயே மோக்ஷத்தை அடைந்தனர். எனவே இந்தப் பிறவியில் அவர்கள் சூத்திரர்களாக இருப்பதால் குற்றமொன்றுமில்லை. எனவே அபசூத்ராதிகரணத்துடன் முரண்பாடு இல்லை. ஸ்ம்ருதியும்.

'சுகஸ்யததநாதர ஶ்ரவணாத் ததாத்ர வணாத் ஸூச்யதேஹி' என்று ஸூத்ரம் - ஹம்ஸத்தியினுடைய அநாதர வாக்யத்தைக் கேட்டு ஜாநருதிரைக்வரை அண்டி வந்ததால், ஜாநஶ்ருதிக்கு ஶோகம் ஏற்பட்டது என்று ஸூசிப்பிக்கப்படுகிறது என்பது ஸூத்ரார்தமாகும். இதனால் ஜாநஶ்ருதி சூத்ரனல்லன் என்பது ஏற்படுகிறது.

१४ । न्यासविद्यानिरूपणम् ।

अध्यवसायादिविशेषविशिष्टा न्यासविद्या । तस्या अपि बुद्धिविशेष-त्वात् ''नान्यः पन्थाः'' इत्यादिभिर्न विरोधः । भक्तिविशेषत्वाच ''भक्त्या त्वनन्यया'' इत्यादिभिः । यथाहुः

''साधनं भगवत्प्राप्तौ स एवेति स्थिरा मतिः ।
साध्यभक्तिस्तथा सैव प्रपत्तिरिति गीयते ॥

उपायो भक्तिरेवेति तत्प्राप्तौ या तु सा मतिः ।
उपायभक्तिरेतस्याः पूर्वोक्तैव गरीयसी ॥

उपायभक्तिः प्रारब्धव्यतिरिक्ताघनाशिनी ।
साध्यभक्तिस्तु सा हन्त्री प्रारब्धस्यापि भूयसी ॥'' इति ।

तस्या अपि हि शब्दान्तरादिभिः सद्विद्यादिभेदवत् भेदे सिद्धे सर्ववेदान्तप्रत्ययन्यायात् सर्वप्रपत्तिप्रकरणपठितगुणोपसंहारेण पौष्कल्ये च सिद्धे ''विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात्'' इति न्यायेन विद्यान्तरसमुच्चय-

अभिसन्धिभेदात् । यथा ऐश्वर्यसाधिका भक्तिरपवर्गोपायभक्तिभ्यो भिद्यते, यथा च कर्मस्वरूपाविशेषेऽपि नित्यकाम्यज्योतिष्टोमभेदः । भक्तिविशेषभूतायास्तस्याः पृथगुपायत्वपरिगणनं कथम्? इति चेत् सकृदसकृत्त्वनिरपेक्षसापेक्षत्वादिभेदमाश्रित्येति मन्वीथाः । फलवैषम्याभावे लघूपाये सति गुरूपायविधानमनर्थकमिति चेन्नः तादृशाध्यवसायादे दुष्करत्वेन गौरवाविशेषात् । तथोक्तं प्रपत्तिप्रकरणे "उपायः सुकरः सोऽयं दुष्करश्च मतो मम" इति । यथा च कश्चित् महता प्रयासेन महीपतेरर्थमासादयति, स्खलने च यथोचितं दण्ड्यते । अपरस्तु अन्तरङ्गसेवाक्षमः क्षोदीयसैव आयासेन तावन्तं तदधिकञ्च अर्थमासादयति, क्षुद्रेषु स्खलितेषु सह्यते, महत्स्वपि अल्पदण्डो भवति । तत्रापि अन्तरङ्गसेवा मन्दभाग्यानां दुर्लभेति चेत्; अत्रापि तथैव । यथा उपायभक्तिष्वेव तत्तच्छाखाभेदेन वर्णाश्रमभेदेन च अङ्गभूतानां कर्मणां गुरुलधुतारतम्येऽपि फलमविशिष्टम्, तथेहापि । कथं तर्हि "अतस्त्वितरज्ज्यायो लिङ्गाच्च" इति सूत्रे "भूयोधर्मकाल्पधर्मकयोरतुल्यकार्यत्वात्" इति भाष्यम्? इत्थम्; एकाधिकारिगोचरमुख्यगौणविषयं हि तत् । अन्यथा अधिकधर्मकाश्रमान्तरसूत्रान्तरादिष्वपि फलवैषम्यप्रसङ्गेन तदनुप्रवेशस्य ज्यायस्त्वप्रसङ्गात् । उपायभक्तौ नित्यनैमित्तिककर्मणां फलाभिसन्धिरहितकाम्यकर्मणाञ्च अङ्गत्वेनानुष्ठानम्, न पुनः स्वातन्त्र्येण । निषिद्धवर्जनं द्वयोरपि भक्त्योः समम् । साध्यभक्तौ तु काम्यानां स्वरूपतोऽपि त्यागः; न तु नित्यानाम् । अङ्गिनः प्रहाणात् तेषामपि तदङ्गानां परित्याग एवेति चेन्न; स्वतन्त्राधिकारानपायात् । तदेतदखिलं "उपायापायसन्त्यागी मध्यमां वृत्तिमास्थितः" इत्यादिभिर्विशदमव गन्तव्यम् ।

14 ப்ரபத்தியை (ந்யாஸ வித்யையை) நிரூபித்தல்

(வ்யா:) இறைவனே நம்மைக் காப்பவன் என்னும் எண்ணம் கொண்டது ந்யாஸ வித்யை (ப்ரபத்தி)யாகும். அப்ப்ரபத்தியும் அறிவின் சிறப்பேயாகும். தமேவம் வித்வா நம்ருத

இஹபவதி நாந்ய: பந்தா அயநாய வித்யதே (பகவானை அடைய பக்தியைத் தவிர வேறு வழியில்லை) என்னும் வாக்கியங்களோடு முரண்பாடு ஏற்படுமே (அதாவது பக்தியைத் தவிர வேறு வழியான ப்ரபத்தி ஒன்று பகவானை அடைவதற்கு இருப்பதால் நாந்ய: பந்தா என்பது பொருந்தாது என்பது கருத்து.) என்றால், பக்தி, ப்ரபத்தி ஆகிய இரண்டு வழிகளும் அறிவு வடிவமாதலால் முரண்பாடில்லை என்று அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. இவ்வாறு பொருள் கொண்டதால் பக்த்யாத் வநந்யயா (அநந்ய பக்தியால் - வேறு பயனை விரும்பாத பக்தியால் நான் அடையத் தகுந்தவன்) என்கிற வாக்கியத்தோடும் முரண் இல்லை.

இதற்கு மேல் பக்தியின் சிறப்பே ப்ரபத்தி என்பதற்கு ப்ரமாணம் காட்டுகிறார் யதாஹ: என்று தொடங்கி மூன்று ச்லோகங்களால்-

ச்லோ :- ஸாதநம் பகவத் பக்தௌ ஸ்ஏவேதி ஸ்திராமதி: ।
ஸாத்யபக்தி: ததா ஸைவ ப்ரபத்திரிதி கீயதே ॥

பகவத் ப்ராப்தௌ பகவாநேவஸாதநம் இதியாமதி: ஸைவ ஸாத்ய பக்தி: ப்ரபத்தி: இதி சகீயதே என்று அந்வயம் (பகவானை அடைவதற்கு பகவானே உபாயம் என்னும் அறிவே ஸாத்யபத்தி என்றும் ப்ரபத்தி என்றும் சொல்லப்படுகிறது என்பது இச்லோகத்தின் கருத்து. பக்தி ஞான வடிவமானது. அதுபோல் ப்ரபத்தி என்பதனால் இரண்டும் ஜ்ஞான வடிவமானதால் முரண் இல்லை என்பது கருத்து. உபாய பக்திக்கு 'உபாய' என்னும் ச்லோகத்தில் இலக்கணம் கூறுகிறார் உபாயோபக்தி-ரேவேதிதத்ப்ராப்தௌ யாது ஸாமதி: ॥ உபாயபக்திரேதஸ்யா: பூர்வோக்தைவ கரீயஸீ ॥ பகவானை அடைவதில் பகவத் பக்திரேவ உபாய இதியா மதி: ஸா உபாய பக்தி: என்று இரண்டாம் ச்லோகத்திற்கு அந்வயம் (பகவானை அடைவதில் பகவானிடம் வைக்கும் பக்தியே உபாயம் (வழி) என்னும் அறிவு எதுவோ அதுவே உபாய பக்தியாகும். இதைக் காட்டிலும் முன்பு சொல்லப்பட்ட பக்தியே ஸாத்ய பக்தியே (ப்ரபத்தியே) சிறந்ததாகும் என்பது இரண்டாம் ச்லோகத்தின் கருத்து.

மூன்றாம் ச்லோகத்தில் பூர்வோக்தைவ கரீயஸீ என்பதை விளக்குகிறார்-

ச்லோ :- "உபாயபக்தி: ப்ராரப்தவ்யதிரிக்தா கநா சிநீ ।
ஸாத்யபக்திஸ்து ஸாஹந்த்ரீப்ராரப்தஸ்யா பிபூயஸீ ॥

(உபாய பக்தியானது ப்ராரப்தத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட பாபங்களையே போக்கும். ஸாத்ய பக்தியான ப்ரபத்தியோ வெனில், ப்ராரப்த பாபங்களையும் அநேகமாகப் போக்கும் வல்லமை பெற்றது. ப்ராரப்த பாபம் அதனின் வேறுபட்ட பாபம் எனப்பாபம் இரண்டு வகைப்படும். ப்ராப்தபாபம் என்பது இவ்வுடலிலேயே அநுபவித்து நாசமடையக் கூடியது. இதர பாபங்களில் வித்யைக்கு முன் செய்யப்பட்டவை. வித்யாமாஹாத்ம்யத்தால் அழியும். வித்யைக்குப் பிறகு செய்யப்பட்டது வித்யாநிஷ்டனிடம் ஸம்பந்திக்காது. இஃது உபாய பக்தியைப் பற்றியது. (உபாய பக்தியாவது மோக்ஷத்திற்காகச் செய்யப்படும் உபாஸநம்) இவ்வளவுதான் உபாய பக்திக்குரிய சக்தி. உபாய பக்தி ப்ராரப்த பாபத்தைப் போக்காது என்பது கருத்து (ஸாத்ய பக்தி) (ப்ரபத்தியோவெனில் (ப்ராரப்த பாபத்தையும் நீக்கவல்லது. எனவே உபாய பக்தியினும் ஸாத்யபக்தி (ப்ரபத்தி) சிறந்தது எனத் தேறுகிறது' என்பது மூன்றும் ச்லோகத்தின் பொருள். ச்லோகத்திலுள்ள பூயஸீ என்னும் சொல்லுக்கு ப்ராயேண என்பது பொருள். உபாயபக்தி: ப்ராரப்த வ்யதிரிக்தாக நாசீநீபவதி, ஸாஸாத்ய பக்திஸ்து ப்ராரப்தஸ்யாபி பூய ஸீஹந்த்ரீபவதி என்று மூன்றும் ச்லோகத்தின் அந்வயம். பூர்வ மீமாம்ஸையில் இரண்டாம் அத்யாயம் இரண்டாம் பாதத்தில், ஸோமேநயஜேத, ஹிரண்யம் ஆத்ரேயாய ததாதி (ஸோம ரஸத்தால் யாகம் செய்ய வேண்டும்) ஸ்வர்ணத்தை ஆத்ரேய கோத்ரத்தில் பிறந்தவனுக்குக் கொடுக்க வேண்டும்) முதலிய வாக்கியங்களுள் அமைந்துள்ள, யஜேத, ததாதி பதங்களில் ஆக்யாதங்கள் (ததி முதலியவை) உள்ளன. இவற்றுள் ஒரே ஆக்யாதத்தாலேயே பலதாத்வர் தங்களுடன் கூடிய ஒரே பாவனை விதிக்கப்படுகிறதா? அல்லது அந்தந்த தாத்வர்தங்களுடன் கூடிய பல பாவனைகளா? என்று ஸந்தேஹப்பட்டு ஒரே பாவனைதான் விதிக்கப்படுகிறது பல பாவனைகளல்ல. ஏனென்றால் ஒவ்வொரு தாத்வர்தத்தை அநுஸரித்து பாவநாபேதத்தை அங்கீகரித்தால், அபூர்வமும் வெவ்வேறாகக் கல்பிக்க நேரும். . அப்பொழுது பல அபூர்வங்கள் கற்பிக்க வேண்டியிருப்பதால் கல்பநா கௌரவம் ஏற்படும். எனவே ஒரே பாவனைதான் ஆக்யாதத்தால் விதிக்கப்படுகிறது

என்று பூர்வபக்ஷம் தோன்றிற்று. ஸித்தாந்தமோவெனில், தாதுபேதம் இருப்பதால் பாவநா பேதத்தை அவச் யமங்கீகரிக்க வேண்டும் (த, தி, முதலிய ஆக்யாத ப்ரத்யயங்கள் தாதுக்களின்றி ப்ரயோகிக்கப்பட மாட்டா. ஆகையால் தாதுக்கள் பல இருப்பதால் அவற்றுடன் கூடிய பாவனைகளும் பலவே என்பது ஸித்தாந்தியின் அபிப்ராயம். இங்கு யஜேத, ததாதி என்பவை சப்தாந்தரங்கள் இவற்றால் பாவநாரூபமான கர்மங்களுக்குப் பேதம் சொல்லப்பட்டது. இதைப்போல் அப்யாஸம் முதலிய ஐந்து ப்ரமாணங்களையும் கர்மபேதத்திற்குக் காரணமாகக் குறிப்பிட்டுள்ளனர் மீமாம்ஸகர்கள். இதை அடிப்படையாகக் கொண்டு தஸ்யா என்னும் பங்க்தியால் வித்யாபேதத்தை ஸாதிக்கிறார். தஹர வித்யை, சாண்டில்ய வித்யைகளைக் காட்டிலும் சப்த வேற்றுமையால் ஸத்வித்யை என்பது சப்தாந்த்ரம் என்னும் ப்ரமாணத்தால் வேறுபடுவது போல் ந்யாஸ வித்யையும் வேறு வித்யைகளினும் வேறுபடுகிறது. அதற்கு 'நாநா சப்தாதிபேதாத்' என்னும் ப்ரஹ்ம ஸூத்ரத்தில் சொல்லப்பட்ட ந்யாயம் எடுத்தாளப்படுகிறது. அதாவது மோக்ஷத்தைப் பலமாகக் கொண்ட ஸத் வித்யா, பூம வித்யா முதலியவை ஒரே வித்யைகளா? வெவ்வேறு வித்யைகளா? என்று ஸந்தேஹப்பட்டு, அறியப்படும் ப்ரஹ்மம் ஒன்றாதலால் எல்லா வித்யைகளும் ஒன்று என்று பூர்வபக்ஷீ சொன்னார். ஸித்தாந்தியோ சப்தாந்தரம், அப்யாஸம், ஸங்க்யை, குணம், ப்ரக்ரியா, நாமதேயம் ஆகிய பேதத்தை அறிவிக்கும் ப்ரமாணங்களால் வித்யைகள் பிந்ந பிந்நங்கள் (வெவ்வேறு) என்று ஸித்தாந்தம் செய்கிறார். அந்த ந்யாயத்தால் ந்யாஸ வித்யையும் இதர வித்யைகளைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது என்பது கருத்து. பேதம் ஸித்தித்த பிறகு ஸர்வ வேதாந்த ப்ரத்யயந்யாயத்தால் எல்லா ப்ரபத்தி ப்ரகரணங்களிலும் படிக்கப்பட்ட குணங்களை உபஸம்ஹாரம் (சேர்த்துக் கொள்வது) செய்வதால் ப்ரபத்தி நிறைவடைகிறது. மூன்றா மத்யாயம் மூன்றாம் பாதம் சாரீரக சாஸ்த்ரத்தில் குணோ பஸம்ஹார பாதம் என வழங்கப்படுகிறது. அதனுடைய முதல் ஸூத்ரம் 'ஸர்வ வேதாந்த ப்ரத்யயம் சோத நாத்யவிசேஷாத்' என்பதாகும். கீழே சப்தாந்தராதி ஆறு ப்ரமாணங்களாலும் கர்மபேதம் சொல்லப்பட்டது, இந்த ஸூத்ரம் கர்மா ஒன்று என்பதை அறிவிக்கும் ப்ரமாணங்களைத் தெரிவிக்கிறது. ஒரே வைச்வாநர வித்யை அநேக சாகைகளில்

காணப்படுகிறது. இவையனைத்தும் ஒரே வித்யையா? வெவ்வேறு வித்யைகளா? அவிசேஷ புநச்வரணம், சாகா பேதத்தால் ப்ரகரணாந்தரம், ஆகியவை இருப்பதால் சப்தாந்தரம் முதலிய ப்ரமாணங்களைக் கொண்டு வித்யாபேதம் அங்கீகரிக்கப்படுவதாக பூர்வ பக்ஷியின் அபிப்ராயம். ஸித்தாந்தியோ ஸர்வ வேதாந்தங்களிலும் ஏற்படும் உபாஸநம் (வைச்வாநராதி உபாஸநம்) ஒன்றே வெவ்வேறன்று. ஏனென்றால் சோதநாதிகள் ஒரே மாதிரியாக அமைந்துள்ளன. எனவே ஒன்று என்கிறார். (அதாவது சோதநா பல ஸம்யோகம் ரூபம் ஆக்யை ஆகிய இவை இரண்டிடங்களிலும் ஒரே மாதிரியாக இருந்தால் அங்கு இரண்டிடங்களிலும் படிக்கப்பட்ட கர்மாக்கள் ஒன்றே என்று கொள்ள வேண்டும். என்பது ஏகம் வா என்ற சாகாந்தராதி கரண ஸூத்ரத்தின் பொருளாகும்) இங்கும் இரண்டிடங்களிலும் உபாஸீத, வித்யாத் என்று சோதநா ஒரே ரீதியில் அமைந்துள்ளது. ப்ரஹ்ம ப்ராப்தியாகிய பல ஸம்யோகமும் இரண்டிடங்களிலும் ஒன்றே, உபாய ஸ்வரூபமும் ஒன்றே. வைச்வாநரவித்யை என்ற ஆக்யையும் (பெயரும்) ஒன்றே, ஆகவே வைச்வாநர வித்யை ஒன்று என ஸர்வ வேதாந்த ப்ரத்யயாதி கரணத்தில் நிர்ணயிக்கப்பட்டது என்பது ஸாரம். அதைப் போல் ப்ரபத்தியும் பல இடங்களில் படிக்கப்பட்டிருப்பினும், அந்த அந்த இடங்களில் படிக்கப்பட்ட ஆநுகூல்ய ஸங்கல்பம் முதலிய குணங்களைச் சேர்த்தே ப்ரபத்தியை அநுஷ்டிக்க வேண்டும். இதுவே 'குணோ பஸம்ஹாரேண பௌஷ்கல்யே சஸித்தே' என்கிற ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜந பங்க்திக்குப் பொருள். வேறு வித்யையுடன் ப்ரபத்தியை அநுஷ்டிக்கக் கூடாது என்பதற்கு 'விகல்ப:' அவிசிஷ்ட பலத்வாத் (மோக்ஷமாகிய ஒரே பலத்தைக் கருதி உபாஸநமும் ப்ரபத்தியும் அநுஷ்டிக்கப் படுகின்றன. ஒரே கார்யத்தைக் கருதி செய்யப்படும் உபாயங்களுக்கு விகல்பமே காணப்படுவதால் வேறோருபாயத்தைச் சேர்க்காமல் ப்ரபத்தி ஒன்றையே அநுஷ்டிக்க வேண்டும், என்னும் ஸூத்ரம் ப்ரமாணமாக அமைந்துள்ளது. ப்ரபத்தியை அநுஷ்டிப்பவன் வேறு ஸாதநங்களை (பக்தி முதலியவற்றை) விட வேண்டும். என்று 'ஸர்வதர்மாந்' என்னும் ச்லோகத்தால் அறியப்படுவதால் த்யாஜ்யத்தைச் (விடத்தக்கவற்றைச்) சேர்த்துக் கொண்டு ப்ரபத்தியை அநுஷ்டித்தாலென்ன என்று கேட்பதும் தவறு,

ஏனென்றால், செய்யப்படுவதோடு விடத்தக்கவை சேர்க்கக் கூடியவையல்ல - முரண்பட்ட இரண்டு சேரா என்பது கருத்து.

அங்ஙனம் பக்தியும் ப்ரபத்தியும் முரண்பட்டவையானால் பக்திக்கு அங்கமாகச் செய்யும் ப்ரபத்திக்கும் பக்திக்கும் அங்காங்கி பாவம் போய் விடுமே என்றால் அஃது சரியன்று. (ப்ரபத்தி, அங்க ப்ரபத்தி, ஸ்வதந்த்ர ப்ரபத்தி என இரு வகைப்படும். அங்க ப்ரபத்தி என்பது உபாஸநம் நிறைவேறுவதற்காகச் செய்யப்படும். ஸ்வதந்த்ரப்ரபத்தி ஸாக்ஷாத் மோக்ஷம் கிடைக்கச் செய்யப்படும். (அங்காங்கி பாவம், - ப்ரபத்தி அங்கம், உபாஸநம் அங்கி இவற்றிலுள்ள தன்மை) பக்திக்கு அங்கமாகச் செய்யப்படும் ப்ரபத்தி, பக்தி நிறைவேற வேண்டும் என்ற எண்ணத்தால் செய்யப்படுகிறது. ஸ்வதந்த்ர ப்ரபத்தியோ, மோக்ஷத்தை அடைய வேண்டும் என்னும் எண்ணத்தால் அநுஷ்டிக்கப்படுகிறது. எனவே பக்திக்கு அங்கமாகச் செய்யப்படும் ப்ரபத்தி வேறாகையால் முரண்பாடில்லை என்று அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. இதற்கு இரண்டு த்ருஷ்டாந்தங்கள் (எடுத்துக் காட்டுக்கள்) காட்டப்படுகின்றன யதா என்று தொடங்கி ஜ்யோதிஷ்டோம பேத: என்பது வரையுள்ள சொற்றொடர்களால். பக்தியால் ஐச்வர்யத்தையும் அடையலாம் மோக்ஷத்தையும் அடையலாம். ஐச்வர்யம் வேண்டும் என்று அநுஷ்டிக்கும் பக்தியைக் காட்டிலும் மோக்ஷத்தை விரும்பிச் செய்யும் பக்தி வேறு. அதற்கு அபிப்ராய பேதமே காரணம். அதைப்போல் பக்திக்கு அங்கமாகச் செய்யும் ப்ரபத்திக்கும் மோக்ஷத்திற்காகச் செய்யும் ப்ரபத்திக்கும் வேற்றுமையுண்டு. இதற்கோ ருதாஹரணம் காட்டப்படுகிறது (அதாவது)

ஒரே ஜ்யோதிஷ்டோமம் என்னும் யாகம் நித்யமாகவும் காம்யமாகவும் உள்ளது. அதாவது ஜ்யோதிஷ்டோம யாகத்தை நித்யமான ப்ரயோகத்தாலும் அநுஷ்டிக்கலாம். காம்யப்ரயோகத்-தாலும் அநுஷ்டிக்கலாம். காம்யமாக அநுஷ்டித்தால் ஜ்யோதிஷ்டோமேந ஸ்வர்ககாமோயஜேத' என்னும் வாக்யத்தில் கூறப்படும் ஸ்வர்கரூபமான பலம் கிடைக்கும். நித்யமாக அநுஷ்டித்தால் ப்ரத்யவாய பரிஹாரம் தவிர வேறொன்றும் கிடையாது. ஜ்யோதிஷ்டோமயாகம் ஒன்று தான்; ஆனால் எண்ணத்திற்கேற்றவாறு ப்ரயோக பேதம் (ப்ரயோக வேற்றுமை)

ஏற்படுவது போல் இங்கேயும் அபிஸந்தி (அபிப்ராய) வேற்றுமையால் ப்ரபத்தி என வேறுபடுகிறது. (பக்திக்கு ஸாதநமான ப்ரபத்தி மோக்ஷ ஸாதநமான ப்ரபத்தி வேற்றுமை அங்கீகரிக்கப்படுகிறது என்பது கருத்து. இதற்குமேல், ப்ரபத்தி, பக்திவிசேஷம் (பக்தியின் சிறப்பு) என்று கீழே சொல்லப்பட்டதால், ப்ரபத்தியை பக்தியிலேயே அடக்கிவிடலாமே, ப்ரபத்தியைத் தனி உபாயமாக ஏன் ஆன்றோரங்கீகரித்தனர்? என்னும் கேள்விக்கு விடையளிக்கிறார் பக்தி விசேஷபூதாயா: முதலிய சொற்றொடர்களால். ப்ரபத்தி ஒரு முறையே செய்யப்படும். அதற்கு ஆவ்ருத்தி (அப்யாஸம் கிடையாது) ப்ரபத்தி ஆநுகூல்ய ஸங்கல்பம் முதலிய அங்கங்களைத் தவிர வேறொன்றையும் அபேக்ஷிப்பதில்லை. பக்தியோ நித்ய கர்மாக்கள் யோக சாஸ்த்ரத்தில் கூறப்பட்ட அங்கங்கள், அங்க ப்ரபத்தி முதலியவற்றை அபேக்ஷிக்கிறது. எனவே ஸாபேக்ஷத்வம் நிரபேக்ஷத்வம் முதலிய வேற்றுமைகள் இருப்பதால், பக்தியில் ப்ரபத்தி அடக்கப்படவில்லை என பூர்வ பக்ஷியான நீநினை என்பது ஸமாதாநம். பக்திக்கும் ப்ரபத்திக்கும் பலம் மோக்ஷமேயாகும். எனவே பலத்தில் வேற்றுமையில்லை. பக்தி என்பது குரு. பெரிய உபாயம் (பல அங்கங்களுடன் சேர்த்து அநுஷ்டிக்கப்படுவதால்) ப்ரபத்தியோ ஒரே முறை யநுஷ்டிப்பதால் இதுலகு (சிறிய) உபாயம். மக்களும் கடினமான பக்தியை அநுஷ்டிக்க மாட்டார்கள் - லகுவான ப்ரபத்தியிருக்கும் போது. எனவே, குரு உபாயமான பக்தியை சாஸ்த்ரம் விதித்தது வீண் என்று கூறுவதும் நன்றன்று, ப்ரபத்தியிலும் அத்யவஸாயம் (மஹாவிச்வாஸம்) - பகவான் ஒருவனே நம்மைக் காப்பாற்றுவான் என்னும் எண்ணம் ஏற்படுவது மிகக்கடின மாகும். ஆகவே இரண்டும் ஸமமே என்று அக்கேள்வியை மறுக்க.

ப்ரபத்தி ப்ரகரணத்திலும் "உபாய: ஸுகர ஸ்ஸோயம் துஷ்கர: சமதோமம" (இந்த ப்ரபத்தி என்னு முபாயம் ஸுலபமாகச் செய்யக்கூடியது. அதைப்போல் அது செய்வதற்கு மிகவும் கடினமுமாகும் என்பது என்னுடைய அபிப்ராயம்) என்பதால் மஹாவிச்வாஸம் ஏற்படுவது கஷ்டம் என்பது ஸூசிப்பிக்கப்படுகிறது. எனவே இரண்டு உபாயங்களையும் அநுஷ்டிப்பதில் ச்ரமமிருப்பதால் குருலகு விகல்பமில்லை இரண்டும் ஸமமே என்பது கருத்து.

அதற்கு ஒரு உதாஹரணம் தருகிறார் 'யதாச' என்பதால். ஒரு வேலையாள் மிகவும் வருத்தத்துடன் வேலைகளைச் செய்து அரசனிடமிருந்து கூலிப் பொருளைப் பெறுகிறான். அவன் சிறிய பிழை செய்தாலும் அவனை அரசன் தக்கவாறு தண்டிக்கிறான். அரசன் பக்கத்திலேயே இருந்து கொண்டு தொண்டு புரியும் மற்றொருவன் அல்ப வருத்தத்துடன் வேலையைச் செய்து முன் கூறிய வேலையாள் பெற்ற பொருளைவிட அதிகமாகவும் பெறுகிறான். அவன் செய்யும் சிறிய பிழைகளை அரசன் பொறுத்துக் கொள்கிறான். அவன் செய்யும் பெரும் பிழைகளுக்கும் சிறிய தண்டனையே அவனுக்குக் கிடைக்கிறது. அதைப் போல் ப்ரபத்தியும் மனிதனுக்கு ஏற்றவாறு ஸுகரமாயும் (எளிதில் செய்யப்படக் கூடியதாயும்) துஷ்கரமாயும் (வருத்தத்துடன் செய்யக்கூடியதாயும்) இருக்கலாம். குறைந்த புண்ணியமுள்ளவர்களுக்கு அவன் பக்கத்திலிருந்து தொண்டு புரிவது கிடைக்காமல் போகுமே என்றால், இங்கும் மந்த பாக்யர்களுக்கு (குறைந்த அத்ருஷ்டம் உள்ளவர்களுக்கு) மஹாவிச்வாஸம் உண்டாகாது என்பது சரியான விடையாகும். இது ப்ரதிபந்தி ஸமாதானம்.

உபாயமான பக்திகளிலேயே அந்த அந்த சாகைகளின் வேற்றுமையாலும், வர்ணம், ஆச்ரமம் இவற்றின் வேற்றுமை யாலும் அங்கங்களான யாகம் முதலிய செயல்களுக்குப் பெருமை, சிறுமை என்னும் ஏற்றத்தாழ்வு இருப்பினும் பயன் ஒன்றாக இருப்பது போல் இங்கும் உற்று நோக்கத்தக்கது.

இவ்வாறாயின், அதஸ்த்விதரத் ஜ்யாயோ லிங்காத்ச (ஆச்ரமம் இராமலிருப்பதை விட ஆச்ரமத்துடன் இருப்பதே சிறந்தது. அந்த விஷயத்தில் ஸ்ம்ருதியும் ப்ரமாணமாயுள்ளது) என்னும் ஸூத்ர பாஷ்யத்தில் 'பூயோதர் மகால் பதர்மக யோ: அதுல்ய கார்யத்வாத்' அதிகமான தர்மங்களையுடைய ஆச்ரமும், குறைந்த தர்மமுடைய ஆச்ரமும் ஒரே பயனை ஸாதிக்க வல்லன அல்ல) என்று காணப்படுவதால் குருலகு உபாயங்கள் ஒரே பயனை ஸாதிக்கமாட்டா என்றல்லவா ஏற்படுகிறது. அஃது கீழ்க்கூறிய கருத்துக்கு மாறுபட்ட தாயுள்ளதே என்றால், அதுதவறு. ஒரே அதிகாரி முக்கியமாயும் கௌணமாயுமுள்ள உபாயத்தை அநுஷ்டித்தால், அவற்றால் ஸமமான பயனை அடைய முடியாது

என்பது அந்த பாஷ்யப் பங்க்தியின் கருத்தாகும். அவ்வாறி
குருவான (பெரிய) உபாயத்திற்குப் பயன் அதிகமென்
மிகுந்த தர்மங்களைக் கொண்ட வேறு ஆச்ரமங்களி
அல்பதர்மங்களை அங்கமாகக் கொண்ட வித்யையைக் காட்டி
மிகுந்த பயனைத் தருவதால், அவை அல்பதர்மங்
அங்கமாகவுடைய வித்யையைவிடப் பெரியவை எனச் சொ
வேண்டிவரும். மோக்ஷத்திற்கு உபாயமான, உபாய பக்தி
நித்ய நைமித்திக கர்மாக்களையும், பயனைக் கருதாத கா
கர்மாக்களையும் அங்கமாகக் கொண்டு அநுஷ்டிக்க வேண்டு
யொழிய தனியாக அநுஷ்டிக்கக்கூடாது. நித்யகர்மா - எந்
கர்மாவைச் செய்யாவிட்டால் ப்ரத்யவாயம் என்ற குற்
ஏற்படுமோ அஃது நித்ய கர்மாவாகும். 'அஹரஹ: ஸந்த்
முபாஸீத' (தினந்தோறும் ஸந்த்யாவந்தனத்தைச் செ
வேண்டும்) என்பது கட்டளை. அவ்வாறு செய்யாவிட்டா
ப்ரத்யவாயம் என்னும் குற்றம் ஏற்படும். அதைச் செய்தா
ப்ரத்யவாயம் நீங்கிவிடும். நைமித்திககர்மா - நிமித்தத்
(காரணத்தை) இட்டுச் செய்யப்படும் கர்மா நைமித்திக கர்
எனப்படும் 'உபராகே ஸ்நாயாத்' (க்ரஹண காலத்தில் ஸ்நாந
செய்ய வேண்டும்) என்பது கட்டளை. க்ரஹணம் என்ப
தினந்தோறும் ஏற்படுவதன்று. பர்வ காலத்தை நிமித்தமாக
கொண்டது. எனவே அந்த ஸ்நாநம் நைமித்திகமாகும். காம்
கர்மா பயனைக் கருதிச் செய்யும் கர்மா - காம்யகர்மா எனப்படு
காரீர்யாவ்ருஷ்டிகாமோயஜேத' (மழை வேண்டுமென்
விரும்புபவன் காரீரீ என்னும் இஷ்டியைச் செய்ய வேண்டும்
என்பது கட்டளை. இது மழை என்னும் பயனைக் கருதி
செய்யப்படுவதால் இஃது காம்ய கர்மாவாகும். உபாய பக்தி
ஸாத்ய பக்தி ஆகிய இரு வகை பக்திகளிலும் நிஷித்தமான
(நீக்கப்பட்ட) கர்மாக்களை விடுவது பொது விதியாகும். ஸாத்ய
பக்தியை அநுஷ்டிக்கும் போது, காம்ய கர்மாக்களின்
ஸ்வரூபத்தையே விட வேண்டும். ஆனால், நித்ய கர்மாக்களின்
ஸ்வரூபத்தை விடக்கூடாது. இதற்குமேல் ஒரு சங்கைக்கு
விடையளிக்கிறார். அதாவது, ப்ரபத்தியைச் செய்யும் போது
உபாய பக்தியான அங்கியையே விட்டு விடுவதால், அதற்கு
அங்கங்களான நித்ய கர்மாக்களையும் விட வேண்டுமே என்பது
சங்கை. அதற்கு 'விஹிதத்வாத்ச ஆச்ரம கர்மாபி'

விதிக்கப்பட்டிருப்பதால் அவனவனுடைய ஆச்ரம கர்மாக்களை அவச்யம் செய்ய வேண்டும். எனவே ஆச்ரம கர்மாக்களை விடக்கூடாது என அச்சங்கையை நீக்க வேண்டும். உபாயாபாய ஸந்த்யாகீ மத்யமாம் வ்ருத்திம் ஆஸ்திதः' (காம்ய நிஷித்த கர்மாக்களை விட்டு நடுநிலைமையுடையவன்) என்னும் தொடரால் கீழ்க்கூறியவற்றையெல்லாம் அறியலாம்.

१९ "प्रपन्नस्य यथेष्टसञ्चारनिषेधनिरूपणम्"

यत्तु-केचित् परित्यक्तसकलवर्णाश्रमधर्माः संवर्तभरतविदुरादयो ब्रह्मविदः सञ्चरन्तीति यथेष्टकरणकौतुकिनां प्रलपितम्; तदसत् । तत्तत्प्रकरणेष्वेव जडवदाचरणज्ञानाभिसन्ध्यादिमात्रप्रतिपादनपरत्वनिर्णयात्, "बाल्येन तिष्ठासेत्, जडवल्लोकमाचरेत्, सतां मार्गमदूषयन्" इत्यादीनां पर्यालोचनात् । बाल्यञ्च, शक्तिविद्याभिजनाद्युत्कर्षाणां सतामनाविष्करणमेव; न तु कामचारवादभक्षत्वादि । तथा च सूत्राणि "अनाविष्कुर्वन्नन्वयात्, सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात्, शब्दश्चातोऽकामकारे" इत्यादीनि । अन्यथा "स खल्वेवं वर्तयन् यावदायुषं ब्रह्मलोकमभिसम्पद्यते, नाविरतो दुश्चरितात्, वर्णाश्रमाचारवता" इत्यादिश्रुतिस्मृतिशतप्रकोपप्रसङ्गः । कथं तर्हि उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ वाच्यौ? इत्थम्; समधिगतविद्यानां भुक्तफलकृतप्रायश्चित्तप्रारब्धकर्मव्यतिरिक्तं प्राचीनं कर्म उपायप्रभावादेव अग्निप्रोतेषीकतूलवत् प्रदूयते । उत्तरञ्च अबुद्धिपूर्वकं पुष्करपलाश आप इव न श्लिष्यति । पुण्येऽपि विद्यानुकूलव्यतिरिक्तांशस्य सुखहेतुत्वेपि मोक्षविरोधित्वाविशेषात्, अनिष्टफलतया पापशब्दाभिलप्यस्य अश्लेषविनाशावेव । "नाभुक्तं क्षीयते कर्म" इत्यादिकं तु विद्याभिन्नविषयम् । प्रारब्धं तु भोगेनैव क्षपणीयम् । सूत्रञ्च "भोगेन त्वितरे क्षपयित्वाथ सम्पद्यते" इति । प्रारब्धकर्मणाञ्च न तद्देहपातावधिकत्वनियमः ; कर्मणां विचित्रफलत्वात् । एतद्देहावसान एवेति न्यस्तभरस्य तु तस्य तद्देहपातावधिकत्वमेव; " यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये" इत्यस्यापि

इत्यादेरपि अन्तिमशरीरविषयत्वात् । अत एव "यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम्" इतिसूत्रम् । एतेन अन्तिमशरीरनिवृत्तौ देशकालनियमाभावोऽपि सिद्धः । सूत्राणि "निशि नेति चेन्न सम्बन्धस्य यावद्देहभावित्वाद्दर्शयति च, अतश्चायनेऽपि दक्षिणे" इत्यादीनि । एवं बुद्धिपूर्वमुत्तरमपि भोगेन प्रायश्चित्तेन वा क्षपणीयम् । न चैष प्रायशो विद्याननुकूलं पुण्यं पापञ्च बुद्धिपर्वकं करोति; फलाभिसन्धियुक्तपुण्यस्य च विद्याविरोधित्वात्, फलान्तरेषु च विरक्तत्वात्, पापे च ईश्वराज्ञातिलङ्घनभयात् । यदि च कदाचित् बुद्धिपूर्वकं करोति, तदा भीतः स्वयमेव तत्तदुचितं प्रायश्चित्तं करोति । अथ प्रमादात् तदपि न करोति; तदापि प्रारब्धकर्मपर्यवसानात् प्रागेव तत्तत्कर्म यथाकथञ्चित् फलति, न तु स्वयमेव जन्मादिप्रयोजकं भवति । अथ च जन्मादिहेतुरेव कर्मविशेषः शापादिर्वा उपनिपतितः; तदा तेन तत्प्रसज्यत एव । तथापि निष्पन्नस्य उपायस्य न शैथिल्यम् । स तु प्रारब्धकर्मण इव एतस्यापि पर्यवसाने संसारं निवर्तयति । न च पुनरुत्तरोत्तरकर्मकरणात् संसाराविच्छेद इति वाच्यम्; शास्त्रविरोधात्, निष्पन्नोपासनस्य निष्फलत्वप्रसङ्गात् । सूत्राभिप्रेतश्चैतत् । "एवं मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः" इति । इदञ्च सूत्रं विद्याङ्गकर्मविषयमपि विद्यायां तुल्यन्यायतया अनुसन्धेयम् ।

15. ப்ரபந்நன் தன் விருப்பதற்கேற்பச் செயல்படக் கூடாது என்பதை நிரூபித்தல்

(வ்யா) ப்ரஹ்மவித்வ்ருத்தாந்தத்தை அறிவிக்கும் ப்ரகரணங்களிலேயே இருக்கின்ற, ஸம்வர்தர், பரதர், விதுரர், முதலியோர் தங்கள் விருப்பத்திற்கேற்பச் செயல்களைச் செய்தனர். அவர்கள் தங்கள் ஆச்ரம தர்மங்களை அநுஷ்டிக்காமல் திரிந்தனர். எனவே ப்ரபந்நன் தன் விருப்பப்படி இருக்கலாம். அவர்கள் வர்ணாச்ரமாசாரங்களை அநுஷ்டிக்கத் தேவையில்லை என்று சிலர்

வரலாற்றைக் கூறும் இடங்களிலேயே அசேதனம் போல் இருந்தால் நல்ல அறிவு உண்டாகும் என்னும் எண்ணம் அவர்களுக்கு இருந்தது என்பதை மட்டும் அவ்வாக்கியங்கள் குறிப்பதால் அவர்கள் வர்ணாச்ரமதர்மங்களை விட்டதாகக் கொள்ளக்கூடாது என அக்கருத்தை மறுக்க. 'ஸம்மாநநா பராம்ஹாநிம் யோகர்தே: குருதேயத: । ஜநேந அவமதோ யோகீ யோக ஸித்திம் சவிந்ததி । தஸ்மாத் சரேதவை யோகீ ஸதாம் வர்த்ம அதூஷயந் । ஜநாயதா அவமந்யேரந் கச்சேயுர் நைவ ஸங்கதிம் । ஹிரண்ய கர்பவசநம் விசிந்த்ய இத்தம் மஹாமதி:। ஆத்மாநம் தர்சயா மாஸ ஜடோந்மத்தாக்ருதிம் ஜநே ॥ (தன்னைப் பூஜிப்பதால் தான் செய்யும் யோகம் வளராது. தான் ஜநங்களால் அவமானப் படுத்தப் பட்டால் யோகீ யோக ஸித்தியை அடைவான். எனவே பெரியோர்கள்மார்கத்தைத் தூஷிக்காமல் யோகத்தைச் செய்க. ஜநங்கள் அவமாநம் அடையாமல் இருக்க அவர்களுடன் தொடர்பு கொள்ளக்கூடாது, என்னும் ப்ரஹ்மாவினுடைய வசநத்தை ஆலோசித்த சிறந்த அறிவு படைத்த அந்த மஹர்ஷி மக்களிடத்தில் பைத்தியம் பிடித்தவர் போலத் தன் ஸ்வரூபத்தைக் காட்டினார் என்னும் வாக்கியங்களில் வர்ணாச்ரமதர்மங்களை விட்டதாக ஏற்படவில்லை என அக்கருத்து மறுக்கப்படுகிறது. மேலும் பால்யேந திஷ்டாஸேத் (குழந்தை போல் இருக்க வேண்டும்) குழந்தைகளுக்குத் தங்கள் பெருமையைப் ப்ரகாசப்படுத்தத் தெரியாது. அதைப் போல் தன்னைப் புகழாமல் இருக்க வேண்டும் என்பது கருத்து.

எனவே, அசேதநம் போலிருந்தால் அறிவு வரும் என்பதைக் கருதி ஸம்வர்தபரதாதிகள் அவ்வாறு இருந்தனரேயன்றி வர்ணாச்ரமா சாரங்களை விடவில்லை. இதில் ஜடவத் லோக மாசரேத், ஸதாம், மார்கம்அதூஷயந், என்பவையும் ப்ரமாணங்கள். பால்யமாவது, சக்தி, அறிவு உயர் குலப்பிறப்பு இவற்றால் ஏற்படும் உயர்வை வெளிப்படுத்தாமையாகும். அதுவன்றி, தன்னிஷ்டப்படி திரிதலும் உண்பதுமன்று. வ்யாஸ மஹர்ஷியும் 'அநாவிஷ்குர்வந் அந்வயாத' (வித்வாந்தன் பெருமையை ப்ரகாசப்படுத்தாமல் இருக்க வேண்டும். ஏனென்றல் பால்யேந திஷ்டா ஸேத் என்னும், விதியில் பால்ய சப்தத்தின் பொருளுக்கு அப்பொழுதுதான் அந்வயம் வரும்) என்று தற்பெருமை கொள்ளக்கூடாது) என்னும் ஸூத்ரத்தின் வாயிலாக உபதேசித்தார். மேலும் 'ஸர்வாந்நாநுமதி:

சப்ராணாத்யே தத்தர்சநாத்' (வித்வானுக்கு எல்லாருடைய அந்நத்தையும் சாப்பிடுவதற்கு அநுமதி உண்டு ப்ராணனை விட நேரிட்டால். அதற்கு உஷஸ்தி என்பவருடைய வ்ருத்தாந்தம் உதாரணமாக இருக்கிறது. உஷஸ்தி என்பவர் யானைக் காரனால், பாதியளவு உண்ணப்பட்ட கொள்ளை வாங்கி உண்டார். அவன் கொடுத்த தண்ணீரைக் குடிக்கவில்லை. ஏன் என்று கேட்டதற்குக் கொள்ளை உண்ணவில்லை என்றால் என் ப்ராணன் அழிந்திருக்கும். ப்ராணன் உடலில் இருப்பதற்கு அதை உண்டேன் தண்ணீரிராவிட்டால் ப்ராணனுக்கு ஆபத்து இல்லை. நீ கொடுக்கும் நீர் உச்சிஷ்டம். எச்சில், எனவே அதனைக் குடிக்கமாட்டேன் என மறுத்துவிட்டார். 'நவா அஜீவிஷ்யம் இமாநகாதந் காமோம உதபாநம்' என்பது அதனை அறிவிக்கும் ச்ருதி. இதனால் ஸர்வாந்நத்தையும் ஆபத் ஏற்படுமானால் உண்ணலாம் என்னும் கருத்தை ஸர்வாந்நாநுமதி என்னும் ஸூத்திரத்தால் அறிகிறோம். இங்ஙனம் ஸர்வாந்நாநுமதி ஆபத் விஷயமாகையால் விருப்பத்திற்கேற்ப எதையும் செய்யலாம் என நினைக்கக்கூடாது. அதனால் 'ப்ராஹ்மண: ஸுராம் நபிபேத்' (ப்ராஹ்மணன் கள்ளைக் குடிக்கக் கூடாது) என்று சாஸ்த்ரம் கள் குடியை விலக்குகிறது. இஃது விருப்பப்படி திரியக்கூடாது என்பதில் ப்ரமாணம். அங்ஙனமின்றி ஆசைக்கேற்றபடி செய்தால் 'நா விர தோதுச்சரிதாத் நாசாந்தோநா ஸமாஹித: । நாசாந்தமாநஸோவாபி ப்ரஜ்ஞாநே நைநமாப்நுயாத் (பரத்ரவ்ய அபஹாரம் செய்பவனும் காமம் க்ரோதம் முதலியவற்றை வெல்லாதவனும் பரமாத்மாவை அடையத் தகுதியற்றவன் என்பதும் ஸகலு ஏவம் வர்தயந்யாவதாயுஷம் ப்ரஹ்மலோகமபிஸம்பத்யதேநச புநராவர்ததே (இங்ஙனம் தன்னாயுட் காலம் வரை வர்ணாச்ரம தர்மங்களை அநுஷ்டிப்பவன் ப்ரஹ்மலோகத்தை அடைந்து பூலோகத்திற்குத் திரும்புவதில்லை) என்பதும், வர்ணாச்ரமாசாரவதா (வர்ணாச்ரமாசாரங்களைக் கொள்ள வேண்டும் என்பதும் முரண்பட்ட கருத்தை வெளியிட்டனவாகும் (வாக்கியங்கள் முரண்படும் என்பது கருத்து).

ப்ரஹ்மவித்துக்கும் பாப மேற்பட்டால், வித்யை (உபாஸநம்) தோன்றிய பிறகு ஏற்படும் பாபம் ஒட்டாது (ஸம்பந்திக்காது) வித்யைக்கு முன் உண்டான பாபம் அழிந்து விடும் என்பது எப்படி என்றால், இவ்வாறு கொள்க - ப்ரஹ்ம வித்யையை அடைந்தவர்களுக்கு அநுபவித்த பயனை புறை புறை

ப்ராயச்சித்தம் செய்யப்பட்டவை ப்ராரப்தம் ஆகிய கர்மாக்களைத் தவிர ஏனைய முன் உள்ள கர்மாவானது வித்யையின் பெருமையாலேயே துடைப்பத்தின் நுனியிலுள்ள ஊகுமுள் போல், நாசமடைகிறது. வித்யை தோன்றியபிறகு நினைக்காமல் செய்த கர்மா (அபுத்தி பூர்வக கர்மா) தாமரை இலைத் தண்ணீர் போல அவனுடன் தொடர்பு கொள்வதில்லை. தத் யதா இஷீக தூலம் அக்நௌப்ரோதம் ப்ரதூயேத ஏவம் ஹாஸ்ய ஸர்வேபாப்மாந: ப்ரதூயந்தே என்னும் ச்ருதி வாக்யமும், தத்யதா புஷ்கர பலாச ஆபோநச்லிஷ்யந்தே ஏவ மேவம் விதிபாபம் கர்ம நச் லிஷ்யதே என்னும் ச்ருதி வாக்யமும் முறையே கீழ்க்கூறிய இரண்டு கருத்துக்களுக்கும் ப்ரமாணங்கள் ஆகும். புண்ணியமானாலும் வித்யை வளர்வதற்கு அநுகூலமாயிருப்பின், கொள்ளத்தக்கது. அநுகூலமற்றதாயின் அவனுக்கு இன்பத்தைத் தருவதாயினும் மோக்ஷத்திற்கு இடையூறு விளைவிப்பதால் வெறுக்கும் பயனை அளிப்பதால் அப்புண்ணியமும் பாபமென்றே கூறப்படுகிறது. அதற்கு அச்லேஷ விநாசங்கள் (ஒட்டாமை அழிவு) உண்டு. நாபுக்தம் க்ஷீயதே கர்ம கல்பகோடிசதைரபி (கல்பகோடி சத வர்ஷங்கள் கடந்தாலும் கர்ம அநுபவிக்கப் படாமல் நாசமடையாது) என்னும் வாக்கியம் கர்ம அநுபவித்தே கழியும் என்று அறிவிப்பதால் வித்யையால் கர்மாவுக்கு அச்லேஷ விநாசம் சொல்லியது எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்றால், வித்யையைப் பெறாதவன் தான் அநுபவித்தே அதைக் கழிக்க வேண்டும். வித்யையை அடைந்தவனுக்கு அச்லேஷவிநாசம் நிச்சயம் உண்டு என்று அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. ப்ராரப்தத்தை அநுபவித்தே தீர்க்க வேண்டும். அதற்கு 'போகேநத்விதரேக்ஷபயித்வாத ஸம்பத்யதே' இச்சரீரத்தில் அநுபவித்தே தீர்க்க வேண்டிய புண்ய பாபங்களை அநுபவித்த பிறகே மோக்ஷமடைகிறான். அப்புண்ய பாபங்கள் இவ்வொரு சரீரத்திலேயே கழியக் கூடியவையாயிருந்தால் இச்சரீரம் முடியும் போதே மோக்ஷத்தை அவன் அடைவான். பல சரீரங்கள் எடுத்து அவற்றைக் கழிக்க வேண்டியிருந்தால் அந்த அந்த சரீரங்களையெடுத்து அவற்றை (புண்ய பாபங்களைக்) கழிக்க வேண்டும்' என்னும் ஸூத்ரம் அக்கருத்தில் ப்ரமாணமாக அமைந்துள்ளது. ப்ராரப்த கர்மாக்கள் விசித்ரமாகையால் இந்தச் சரீரத்திலேயே அவை நீங்கும் என்று சொல்ல முடியாது. இவ்வுடல் அழிந்தவுடனேயே, மோக்ஷம் வேண்டும் என்று பர

ஸமர்ப்பணம் செய்தவனுக்கு இவ்வுடல் அழியும்போதே கர்மாக்களும் அழிகின்றன. அதனால் அவனுக்கு உடனே மோக்ஷம் கிடைக்கும். ஏனென்றால் 'யாவத் நவிமோக்ஷ்யே அத ஸம்பத்ஸ்யே' (வித்யை தோன்றக் காரணமான உடலைத் தோற்றுவிக்கும் கர்மாக்கள் நீங்காத காலமே ப்ரஹ்மத்தை அடைவதற்கு இடையூறாகும். (கர்மாக்கள் நீங்கியவுடனே ப்ரஹ்மத்தை அடைவான் என்பது கருத்து) என்னும் ச்ருதி வாக்யம் கீழ்க்கூறிய கருத்திற்குப் ப்ரமாணமாக உள்ளது. இவ்வாறாயின் 'அஸ்மாத் சரீராத் ஸமுத்தாய பரம் ஜ்யோதி ருபஸம்பத்ய' (இந்தச் சரீரத்திலிருந்து விடுபட்டு ப்ரஹ்மத்தை அடைகிறான்) என்பதும், வித்யைக்குக் காரணமான சரீரம் விட்டவுடனே ப்ரஹ்மத்தை அடைகிறான் என்பதும் எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்றால் கர்மாக்கள் முழுவதும் எந்தச் சரீரத்தில் கழியுமோ, அந்தச் சரீரம் அழிந்த பிறகே மோக்ஷம் என்று கொள்ள வேண்டும். எனவே, அக்கேள்வி மறுத்தற்குரியது. இங்ஙனம் ப்ராரப்த கர்மாக்கள் நீங்கிய பிறகுதான் மோக்ஷம் என்று சொன்னால்தான்) யாவததிகாரம் அவஸ்திதிராதி காரிகாணாம்'' ஒவ்வொரு வேலையில் இறைவனால் நியமிக்கப்பட்ட வஸிஷ்டர் முதலியோர், வித்யை தோன்றிய சரீரத்திலேயே மோக்ஷத்தை அடையவில்லை. ப்ராரப்தமான அதிகாரம் முடிவடையாததே அதற்குக் காரணமாகும். ஆதலால் அவர்களுடைய அதிகாரம் உள்ளவரை அவர்கள் இருந்து வருகிறார்கள். இங்ஙனம் ப்ராரப்த முடிவே மோக்ஷத்திற்குக் காரணம் என்று மொழிந்ததால் கடைசி சரீரம் போவதற்கு தேசமோ, காலமோ இவற்றின் நியமம் கிடையாது. அதாவது 'திவாச சுக்ல பக்ஷ: ச உத்தராயண மேவ ச । முமூர்ஷதாம் ப்ரசஸ்தாநிவிபரீதம் து கர்ஹிதம் । (பகல் சுக்லபக்ஷம் உத்தராயணம் ஆகிய காலங்கள் இறப்பவர்களுக்கு நற்காலங்கள் ஆகும்) என்னும் வசனத்தால் இரவு மரணம் நிந்திக்கப்படுவதால் இரவில் இறந்தவனுக்கு மோக்ஷம் இல்லை என்பதையும் ப்ராரப்தாவ ஸாநமே மோக்ஷத்திற்கு எல்லை என்று கீழே கூறியதைக் கொண்டு மறுக்க. எனவே எப்பொழுது இறந்தாலும் மோக்ஷம் உண்டு. நிசிநேதி சேத்ந ஸம்பந்தஸ்ய யாவத் தேஹ பாவித்வாத் தர்சயதிச' (இரவில் இறந்தவனுக்கு மோக்ஷம் இல்லை என்பது தவறு. கர்ம ஸம்பந்தம் தேஹம் உள்ளவரை இருப்பதால் அது கழிந்தவுடனேதான் மோக்ஷம். அதற்கு 'தஸ்யதாவ தேவசிரம்' என்னும் ச்ருதி இருப்பதால்)

என்னும் ஸூத்ரம் அதற்கு ப்ரமாணமாகும். இந்தக் காரணத்தாலேயே 'அத: ச அயநேபிதக்ஷிணே' தக்ஷிணாயநத்தில் இறந்தவனுக்கும் ப்ரஹ்மப்ராப்தி (ப்ரஹ்மத்தை அடைதல் - மோக்ஷம் உண்டு) என்பதை அதச்ச அய நேS பிதக்ஷிணே என்ற ஸூத்ரத்தால் அறிகிறோம். இவ்வாறே ஞாபகத்துடன் (நினைவுடன்) செய்த உத்தராகத்தையும் (வித்யை தோன்றிய பிறகு செய்யப்படும் பாபத்தையும் அநுபவித்தோ ப்ராயச்சித்தம் செய்தோ கழிக்க வேண்டும். அநுபவமாவது காணாபவந்தி (குருடர்கள் ஆகின்றனர்) அவிதேய பார்யா பவந்தி (சொற்படி நடக்காத பத்னிகளைப் பெறுவர்) முதலிய ச்ருதி கூறிய அநுபவம் என்றறிக.

இந்த உபாஸகன் அநேகமாக வித்யைக்கு உதவியளிக்காத புண்யத்தையோ பாபத்தையோ புத்திபூர்வகமாகச் செய்வதில்லை. பயனில் விருப்பம் வைத்துச் செய்யும் புண்யமே வித்யைக்கு இடையூறு விளைவிக்கும். வேறு பயன்களிலோ இவனுக்கு விருப்பம் இல்லை. பாபத்தைச் செய்தான் என்றால் பகவானுடைய கட்டளையை மீறியவனாவான். அங்ஙனமாயின் இறைவன் தன்னை தண்டிப்பான் என்னும் பயத்தால் பாபத்தைச் செய்வதில்லை. எனவே வித்யைக்கு அநுகூலமாயிராத புண்ய பாபம் இரண்டையுமே அவன் செய்வதில்லை.

ஒரு ஸமயம் அவன் ஞாபகத்துடன் வித்யைக்கு உதவியளிக்காத புண்ய பாபங்களைச் செய்தாலும் அச்சங் கொண்டு, தானே அவ்வற்றிற்கு உரிய ப்ராயச் சித்தங்களைச் செய்கிறான். சிற்சில ஸமயங்களில் அநவதானத்தால் - ஞாபகமஹறியால் தானே அவ்வவற்றிற்கு உரிய ப்ராயச் சித்தத்தையும் செய்யாவிட்டாலும், ப்ராரப்த கர்மா முடிவதற்குள் ப்ராரப்த கர்மா முடிவதற்கு முன்பே அந்த அந்த கர்மாக்கள் தக்க பலனை காணாபவந்தி அவிதேய புத்ர பார்யா பவந்தி குருடர் ஆகின்றனர். புத்ரன் பார்யை ஆகியோர் சொற்படி நடக்கமாட்டார்) என்னும் பலனை அளிக்கின்றன. அதுவன்றி, அந்தக் கர்மாக்கள் மறு பிறவிக்குக் காரணமாயிருப்பதில்லை. ஏதாவது ஒரு சிறந்த கர்மாவோ சாபமோ பிறவிக்குக் காரணமாக அவனிடம் வந்தால், அப்பொழுது அவனுக்கு மறுபிறவி உண்டு. ஆயினும் அவனுக்கு (பூர்த்தியடைந்த உபாயத்தையுடையவனுக்கு) அந்த பக்தியென்னும் உபாயம் அழிவதில்லை. அவ்வுபாயமானது ப்ராரப்தகர்ம முடியும்போது, ஸம்ஸாரத்தை அழிப்பதுபோல்,

இந்தக் கர்மவிசேஷம் முடியும் போது ஸம்ஸாரத்தை அழிக்கிறது. இங்ஙனம், மேலும் மேலும் புண்ய பாபங்களைச் செய்வதால் ஸம்ஸாரம் தொடர்ந்து கொண்டே வரும். என்று கூறுதல் நன்றன்று. அக்கருத்து, மோக்ஷத்திற்கு ப்ரஹ்ம வித்யை காரணம் என்று கூறும் நூலுடன் முரண்படுவதால், செய்த உபாஸநத்திற்குப் பயன் ஏற்படாமல் போகும் என்று மொழிந்து அக்கேள்வியை மறுக்க. 'ஏவம் முக்திபலாநியம: ததவஸ்தாவத்ருதே: ததவஸ்தாவத்ருதே:' (முக்தியைப் பயனாகக் கொண்ட உபாஸநங்களுக்கு, ப்ரபலமான ப்ரஹ்ம விதபசாராதி ப்ரதிபந்தகங்கள் ஸம்பவிக்கும். எனவே இதே பிறவியில் உபாஸநத்திற்குப் பயன் ஏற்படாது) என்னும் ஸூத்ரம் கீழ்க்கூறிய கருத்தை (ப்ரதிபந்தகம் இருந்தால் வித்யை உண்டாகாது ப்ரதிபந்தகம் இராவிட்டால் உபாஸநம் உண்டாகும் என்னும் கருத்தை) வலியுறுத்துகிறது என்பது ஸாரம். இந்த ஸூத்ரம் வித்யைக்கு அங்கமான கர்மாவைப் பற்றியதே யொழிய வித்யையைப் பற்றியதன்று என்று கேட்பவர்களுக்கு, இந்த ந்யாயம் கர்மா, வித்யை ஆகிய இரண்டிற்கும் பொதுவாக அமைந்திருப்பதால் வித்யைக்குக் கொள்ளப்பட்டது என்று விடை தரப்படுகிறது.

१६. सुहृदः साधुकृत्यां इत्यादिश्रुतिविषयनिरूपणम्।

नन्वेवं समस्तकर्मप्रलये साधुपापकृत्ययोर्हानं सुहृद्विषदुपायनञ्च कथं घटते? तथाहि। न तावत् पूर्वकृतयोः; तत्र केषाञ्चित् कर्मणां दत्तफलत्वात्। प्रायश्चित्तविद्याभ्यां विनष्टत्वात् फलवत् तयोरपि कर्मस्वरूपनिवर्तकत्वात्। केषाञ्चित् प्रारब्धफलानां भोगेनैव क्षपितत्वात्, एवमुत्तरकृतानामबुद्धिपूर्वकाणाञ्च अश्लिष्टत्वात्, विद्यानुकूलानाञ्च विद्ययैव फलभूतया निवृत्तत्वात्, तत्र च साधुकृत्यांशाभावात्। न च सुहृदादिकृतस्यैव कर्मणोऽनेन हानादिकमुपपद्यते; स्वकीयत्वाभावात्, दायसमोपायननिर्देशानुपपत्तेः। उपायनवाचोयुक्तिस्तत्सौहार्दशात्रवाभ्यां जनितत्वा दौपचारिकीति चेन्न; ''हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात्'' इत्यादिसूत्रभाष्यादि विरोधादचिन्तनीयत्वप्रसङ्गाच्च प्रागेव सौहार्दादिकृतस्य

दत्तफलम्, अदत्तफलञ्चेति पूर्वाघं द्विविधम् अदत्तफलमपि प्रायश्चित्तविनष्टम्, अविनष्टञ्चेति। अविनष्टमपि प्रारब्धफलम्, अप्रारब्धफलञ्चेति। तत्रान्तिमं विद्यया विनाश्यम्। एवमुत्तरमपि विद्यानुकूलम्, अननुकूलञ्चेति द्विविधम्। अननुकूलमपि बुद्धिपूर्वम्, अबुद्धिपूर्वञ्चेति। तत्र अबुद्धिपूर्वस्य विद्याबलादश्लेषः। एवं ययोः कर्मराश्योः प्रबलकर्मान्तरप्रतिरोधाददत्तफलयोरश्लेषविनाशौ तयोर्हानं सुहृदाद्युपायनञ्च उच्यते। तथा च "सुहृदः साधुकृत्याम्" इत्यस्य विषयविभागपरे "अतोऽन्याऽपि ह्येकेषामुभयोः इति सूत्रे भाष्यम् "विद्यया अश्लेषविनाशश्रुतिश्च तद्विषया इति। अश्लेषविनाशौ च कर्मशक्तिप्रतिबन्धतन्नाशावेव। सा च शक्तिर्भगवत्कोपप्रीति-विशेषात्मिका। तादृशौ च प्रीतिकोपौ सुहृद्द्विषद्गोचरौ भवत इति तावतैव उपायनबाचोयुक्तिः। "पाते तु" इति सूत्रांशे "शरीरपातादूर्ध्वं तु विद्यानुगुणदृष्टफलानि सुकृतानि नश्यन्तीत्यर्थः इति भाष्यम्। विद्यानुगुणानामदत्तफलानां कर्मणां शरीरपातादूर्ध्वं विनाश उपायनञ्च। इतरेषां तु विद्याधिगमदशायामेवाश्लेषविनाशौ, उत्क्रमणदशायाञ्च हानमुपायनञ्चेति विभाग इति। न्यासविद्या तु प्रारब्धमपि निश्शेषं विनाशयितुं शक्ता, तथापि रागविषयमंशं तदनुबन्धि दुःखञ्च स्थापयति। निश्शेषवैराग्ये तु निश्शेषं निवर्तयति। अत एवार्तदृप्तभेदः। रागविषयश्चांशो दृप्ते नैतावदिति परिच्छेत्तुं शक्यः; विचित्रत्वात् पुंसामभिप्रायपद्धतेः। अस्याञ्च विद्यायामन्तिमप्रत्ययापेक्षापि न विद्यते।।

16. ஸுஹ்ருத: ஸாது க்ருத்யாம் முதலிய ச்ருதிகளின் பொருளை நிரூபித்தல்

(வ்யா:) இவ்வாறு கர்மாக்கள் அனைத்தும் அழிந்து விடுவதால் தத் ஸுக்ருத துஷ்க்ருதே தூநுதே தஸ்ய ப்ரியா ஜ்ஞாதய: ஸுக்ருதமுபயந்தி அப்ரியா: துஷ்க்ருதம், ததா தஸ்ய புத்ரா தாய முபயந்தி ஸுஹ்ருத: ஸாதுக்ருத்யாம் த்விஷந்த: பாபக்ருத்யாம் (புண்ய பாபங்களை விடுகிறான் என்று

பிள்ளைகள் ஸொத்தை அடைகின்றனர். நண்ப புண்ணியத்தையும் விரோதிகள் பாபத்தையும் அடைகின் என்று மொழிந்த புண்ய பாபங்களுடைய விடுத ஸுஹ்ருத்துஷ்க்ருது பாயனமும் (நண்பர்களி விரோதிகளிடமும் முறையே புண்ணியம் பாபம் ஆகி சேர்தலும் எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்றால் கூறு கேளுங்கள். வித்யைக்கு முன்பு செய்த புண்ணிய பாபங் பற்றியவை கீழ்க்கூறிய ச்ருதி வாக்யங்கள் என்று சொல் என்றால், சில கர்மாக்கள் பயனை அளித்து விட்டன. ப்ராயச்சித்தத்தாலும் வித்யையாலும் அழிந்து விட்டன. ஸ் முதலிய பயன்கள் தோன்றியவுடன், அப்பயன் ஜ்யோதிஷ்டோமம் முதலிய கர்மாக்களை அழிப்பதுபோல் வி என்னும் பயன் தோன்றியவுடன் அவ்வித்யைக்குக் காரண கர்மாக்களும் அழிந்து விடுகின்றன. உடலைத் தோற்று அவ்வுடலிலேயே பயனைத் தரும் சில கர்மாக்கள் (ப்ர கர்மாக்கள்) அநுபவித்தே கழிக்கப்பட்டன.

இவ்வாறு வித்யைக்குப் பிறகு செய்யப்பட்டனவும், மறதியால் செய்யப்பட்டனவும் அவனுடன் தெ கொள்வதில்லை. வித்யைக்கு உதவியாயுள்ளவை வித் லேயே திருப்பி அனுப்பப்படுகின்றன. விடவும் அடை தகுதியுள்ள புண்யமிராததால் ஒரு வகையான கர்மாவு ஹாநோபாயனங்கள் (விடுதலும் சேர்தலும்) சொல்ல இய நண்பன் செய்த கர்மாவை உபாஸிப்பவன் விடுகிறான் சொல்லலாமென்றால், ஒருவன் செய்த கர்மாவை மற்றொ விடுவதென்பது பொருந்தாக் கூற்றாகும். (தான் செய்ததைத் விடுவது தான் தக்கதாகும் என்பது கருத்து).

புத்ரர்கள் பிதாவின் தாயத்தை (ஸொத்தை - பொரு அடையும் பொழுதே நண்பர்கள் புண்யத்தை அடைவ கூறப்பட்டுள்ளது, அக்கருத்து முரண்படும். ப்ரஹ்ம வித்தான நட்பாலும் பகைமையாலும் நண்பனிடம் புண்ணியத் பகைவனிடம் பாபத்தையும் தோற்று வித்தான். அவர்க இருந்த அப்புண்ணியமும் பாபமும் ப்ரஹ்மவித்திடமி நீங்கியதை (குறைந்ததை) நண்பன் பகைவன் ஆகியோ சேர்ந்துள்ளது அது என உபசார வழக்கால் கூறப்பட்டுள்ளது
சொல்வதும் நன்றன்று; ஒருவனது உபாயு தந்த நேசு

என்னும் ஸூத்ர பாஷ்யக் கருத்தோடு முரண்படுவதால். அங்கே ஹாநிவாக்யத்திற்கு (ஸுக்ருத துஷ்க்ருதே தூநுதே) என்பதற்கு உபாயநவாக்யம் (தஸ்யபுத்ரா என்னும் வாக்கியம்) சேஷம் என்றும், அதற்கு, குசா சந்தஸ்ஸ்துதி உபகாநம் ஆகியவை உதாஹரணங்கள் என்றும் கூறப்பட்டன. (வேறு இடத்தில் சொல்லப்பட்ட வாக்கியத்திற்கு வேறிடத்தில் கூறப்பட்ட வாக்யம் சேஷம் என்பதற்கு 'குசாதிகள்' உதாஹரணங்கள் என்பது கருத்து) மேலும், ஹாநம், உபாயநம் ஆகியவை ஔபசாரிகம் (உபசார வழக்கால் கொள்ளப்பட்டவை) என்றால் அவற்றிற்கு மேலே வரப்போகும் பயன் ஒன்றுமிராததால் அர்சிராதிகதிக ளுடன் அவற்றைப் ப்ரஹ்மோபாஸநம் செய்யும் போது நினைக்க முடியாமற்போகும். இதைத் தவிர முன்பே நட்பால் செய்யப்பட்ட கர்மாவிற்கு அடைவதற்கு ஸமமான காலத்தில் பயன் அடைதலைக் கூறுதல் முரண்படும். இங்ஙனம் பூர்வபக்ஷம் தோன்றியதற்கு இங்கே விடை அளிக்கப்படுகிறது. பூர்வாகம் (முன்பு செய்யப்பட்ட பாபம்) தத்தபலம் (பயனைத்தந்தபாபம்) அதத்தபலம் (பயனைத்தராதபாபம்) என இரு வகைப்படும். அதத்த பலமும் ப்ராயச்சித்த விநஷ்டம் (ப்ராயச்சித்தத்தால் அழிக்கப் பட்டது) அவிநஷ்டம் - (ப்ராயச்சித்தத்தால் அழிக்கப்படாதது) என இரண்டு வகைப்படும். அவிநஷ்டமும் ப்ராரப்தபலம் (இவ்வுடலின் அழிவின் போதே பயனை அளிப்பது) அப்ராரப்தபலம் (உடல் அழியும் போதே பயனை அளிக்காதது) என இரு வகைப்படும். அவற்றுள் கடைசியாகக் கூறிய அப்ராரப்தபலம் என்னும் கர்மா வித்யையால் அழியும். இவ்வாறு உத்தராகமும் (வித்யை தோன்றியபிறகு செய்யப்பட்ட பாபமும், வித்யாநுகூலம்) (வித்யைக்கு உதவியளிப்பது) வித்யாநநுகூலம் (வித்யைக்கு உதவியளிக்காதது) என இரு வகைப்படும். வித்யாந நுகூலமும், புத்திபூர்வம் (ஞாபகத்துடன் செய்யப்பட்டது) அபுத்திபூர்வம் (ஞாபகமின்றிச் செய்யப்பட்டது) என இரு வகைப்படும். அவற்றுள் அபுத்தி பூர்வபாபம், வித்யையின் மஹிமையால் (பெருமையால்) இவனிடம் (உபாஸகனிடம்) ஒட்டாது. இங்ஙனம் பகவத் ஸங்கல்ப ரூபமான ப்ரபல கர்மாந்தரத்தால் தடுக்கப்பட்டு, அதனால் பயனை அளிக்காத இரு வகையான பூர்வோத்தராகக் கூட்டங்களுக்கு (வித்யைக்கு முன்பும் பின்பும், செய்யப்பட்ட பாபங்களுக்கு, அச்லேஷவி

நாசங்களும் (ஒட்டாமையும் அழிவும்) அப்பாபங்களை விடு
அவற்றை நண்பர்கள் அடைவதும் கூறப்படுகி
என்பதுதான்வினாவிற்கு ஐய மறக்கூறும் விடைய
அவ்வாறே ஸுஹ்ருத: ஸாதுக்ருத்யாம் (நண்
புண்ணியத்தை அடைகிறார்கள்) என்னும் வாக்கிய
விஷயத்தைப் பிரித்துக் கூறுகின்ற 'அதோ ந்யாபிஹ்யே
முபயோ:' (வித்யையினால் பாபத்தின் அச்லேஷத்
(ஒட்டாமையையும்) விநாசத்தையும் (அழிவையும்) மொ
ச்ருதி ஹாநோபாயந விஷயம் என்று ஸ்ரீ பாஷ்யம் பகர்கிறது

இங்கே, வித்யை தொடங்கும் போதே சில கர்ம
ஒட்டுவதில்லை. சில அழிந்து விடுகின்றன. இங்ஙனம் கர்மாக்
இல்லை என்று ஏற்படுவதால் உபாஸகன் தேஹத்தை விடும்
எந்தக் கர்மாக்களுக்கு உபாயநம் முதலியவற்றைச் சொ
என்னும் கேள்வி எழுகிறது. அதற்காக அச்லேஷ
சப்தங்களைப் பரிஷ்கரித்து விடையளிக்கிறார். அச்லேஷவிநா
என்று தொடங்கி. வித்யையைத் தொடங்கும் பொழுது,
கர்மாக்களுக்கு அழிவாவது, முன்பு உபாஸகனுக்குத் தோ
கர்ம பலத்தைக் கொடுக்க வேண்டும் என்னும் பகவானு
விருப்பத்தின் திருப்பமேயாகும். அச்லேஷமாவது, மேலே
கர்ம பலத்தைத் தர வேண்டும் என்னும் விருப்ப
தடுத்தலாகும். இவையிரண்டும் (விநாசாச்லேஷ
பகவானுடைய ஸங்கல்ப ரூபங்களாகும். அதாவது
உபாஸகன் தொடங்கிய உபாஸநத்தை முடித்தால் இவனு
பூர்வோத்தர கர்மாக்களுக்கு (உபாஸநத்திற்கு முன்பும் பி
செய்யப்பட்ட கர்மாக்களுக்குப்) பலம் தோன்றக் கூடாது எ
ஸங்கல்ப ரூபங்களே விநாசாச்லேஷ சப்தத்தின் பொருள். தே
அழியும் போது இவனுக்குக் கர்மபலம் ஒன்றும் வரக்கூ
என்ற ஸங்கல்பமே ஹாந விதூநந சப்தத்தின் பொருள்.
மனிதனிடத்தில், வித்யையினால் விநாசத்தையடைந்
ஒட்டாததுமான அத்ருஷ்டத்திற்குச் சமமான அத்ருஷ்ட
தோற்றுவித்தலே உபாயந சப்தத்தின் பொருள். இவ்வா
(ஹாந உபாயந சப்தங்கள் அச்லேஷ விநாசங்க
விஷயமானால்) பயனைக் கொடுக்காத வித்யைக்கு உதவியள
ஸுக்ருதங்களுக்கு (அச்லேஷவிநாசங்களுக்கு விஷய
புண்யங்களுக்கு) ஹாநோபாயநங்கள் (விடுதல் ே

ஆகியவை) ஏற்படாமல் போகுமே என்று கேட்டல் நன்றன்று. வித்யை தொடங்கும் போது அவை நாசமடையாவிட்டாலும் உபாஸகனுடைய சரீரம் விழும்போது (அழியும் போது) இதரஸ்யாப் யேவம ஸம்ச்லேஷ: பாதேது' (புண்யமும் சரீரம் விழும்போது நசித்து விடுகிறது) என்ற ஸூத்ரத்திலுள்ள பாதேது என்னும் பகுதியால் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸுக்ருதத்தின் நாசத்தை மொழிந்துள்ளதால் உபாயநம் ஸித்திக்கிறது என்று அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. கர்மாக்களின் ஆற்றலைத் தடுப்பது அச்லேஷம். கர்மாக்களை அழிப்பது விநாசம். அவ்வாற்றல் பகவானுடைய ப்ரீதியும் கோபமும் ஆகும். ப்ரீதி கோபங்களே உபாஸகனின் நண்பர்களையும் பகைவர்களையும் விஷயீகரிக்கின்றன (பற்றுகின்றன) இதைக் கொண்டே உபாயநம் என்று ச்ருதி கூறிற்று. எனவே வித்யைக்கு அநுகூலமான த்ருஷ்டபலங்கள் ஸுக்ருதங்கள் சரீரம் அழியும் போது அழிகின்றன பயனைத் தராத கர்மாக்களுக்குச் சரீரம் விழுந்த உடனே உபாயநமும் உண்டு இதர புண்யங்களுக்கு விநாசமும் வித்யை தொடங்கும் போதே, அச்லேஷமும் விநாசமும் இருக்கின்றன. தேஹத்தை விட்டு ஆத்மா கிளம்பும்போது ஹாநமும் உபாயநமும் ஏற்படும் என்பது ஸாரம்.

ப்ரபத்தி என்னும் வித்யையோவெனில் ப்ராரப்த கர்மாவையும் மீதி (சேஷம்) இன்றி அழிக்கவல்லது. ஆயினும் அவ்வித்யையுடையவன் விரும்பியதையும், அதனுடன் கூடிய துன்பத்தையும் நிலை நிறுத்துகிறது. உடலிலோ அதனுடன் தொடர்புடையவற்றிலோ விருப்பமற்றிருந்தால் அவற்றையும் நீக்கி விடுகிறது. அதனாலேயே தான் த்ருப்தன் (எடுத்த சரீரம் அழியும் வரை மோக்ஷத்திற்குப் பொறுத்திருப்பவன்) ஆர்தன் (விரைவிலேயே உடலைவிட்டு மோக்ஷத்தை அடைய நினைப்பவன்) என ப்ரபந்நரில் வேற்றுமை ஏற்பட்டது. ப்ரபந்நனுடைய விருப்பத்தை இவ்வளவுதான் என்று கணக்கிட முடியாது. உலகம் விசித்ரமாதலால், அவ்வம்மனிதர்களுடைய எண்ணங்களும் பல திறப்பட்டனவாகும். எனவே அதனை நினைக்க இயலாது. இந்த ப்ரபத்தி வித்யையுடையவனுக்குச் சரீர வியோக காலத்தில் (சரீரம் அழியும் காலத்தில்) பகவானுடைய நினைவு தேவைப்படுவதில்லை.

१७ इयं केवले त्यादिश्लोकार्थवर्णनम्

इयं केवललक्ष्मीशोपायत्वप्रत्ययात्मिका।
स्वहेतुत्वधियं रुन्धे किं पुनः सहकारिणाम्॥ ३६॥

प्रारब्धकर्मावधिको मोक्ष इत्थमुपासितुः।
दृप्तस्य देहावधिक आर्तस्यार्त्यवधिर्मतः॥ ३७॥

उच्चिक्रमिषतः सर्वस्य पूर्वं वागिन्द्रियं तदनु च शेषाणि नवेन्
मनसा सहाविभागं गच्छन्ति। तच्च सर्वेन्द्रियसंयुक्तं मनः प्राणे
च एकादशेन्द्रियसंयुक्तो जीवेन। स च इन्द्रियप्राणसंयुक्तः पञ्च
तानि च इन्द्रियप्राणजीव संयुक्तानि परमात्मना। एतावच्च विद्वद
साधारणम्। अविदुषस्तु विशेषः प्रागेवोक्तः विद्वांस्तु सर्वोऽपि मृ
ब्रह्मनाड्या सुखेन शरीरात् निष्क्रामन् अर्चिरहस्सितपक्षो
ब्दमरुदर्केन्दुवैद्युतवरुणेन्द्र प्रजापतिसंज्ञै रातिवाहिकैः पुरुषैः क्रमा
देशमतिवाह्यमानो वैद्युतेनामानवनाम्ना तेनैव क्रमात् वरुणादि
नीतस्तेन ब्रह्मसमीपमुपनीयते. एषैवार्चिरादिगतिः कर्मणामन्यसंब्र

"सम्भूतिश्च विनाशञ्च यस्तद्वेदोभयं सह।
विनाशेन मृत्युं तीर्त्वा सम्भूत्याऽमृतमश्नुते॥"

इति सम्भूतिविनाशशब्दाभ्यामुच्यते। कर्मणां विनाशे
संसारतरणम्। अर्चिरादिसम्भूत्या च ब्रह्मप्राप्तिः। सम्भूतिमु
इत्यत्रोपासनं चिन्तनमात्र मेव। सम्भूतिशब्दश्च प्राप्तौ बहुशः
"तेऽर्चिषमभिसम्भवन्ति, एतमितः प्रेत्याभिसम्भवितास्मि, ब्रह्मलो
सम्भवानि" इत्यादिषु। नारायणार्यैस्तु सम्भूतिविनाशशब्दौ
विद्याकर्मविषयावुक्तौ, "विदुषो विद्यासाध्यस्यापवर्गस्य सम
वृद्धिरूपत्वात्" इत्यादिना। एवञ्च विद्याञ्चाविद्याञ्च यस्तद्वेदोभय
इत्यादिश्रुत्यैकार्थ्यं स्यात्। उत्क्रम्य गच्छतश्चास्य सर्वकर्मक्षये
विद्यामाहात्म्यादेव सूक्ष्मशरीरशब्दाभिलप्यं किञ्चित् त्रिगुणद्रव्यमुप
मनुवर्तते। उक्तञ्च सारे "शरीरादुत्क्रान्तस्यापि सूक्ष्मशरीरमनु

अत एव च प्राथमिकसाक्षात्कारः प्रत्यूषकल्प इति गतिसाफल्यम्। निश्शेषाविद्याविनाशश्च विशिष्टदेशगतिसापेक्ष इति गतिशास्त्रादेवाध्यवसीयते। तथा च "एरं जैमिनिर्मुख्यत्वात्" इतिसूत्रे भाष्यम् "यथा हि विद्योत्पत्तेर्वर्णाश्रमकर्मशौचाचारदेशकालाद्यपेक्षा "तमेतं वेदानुवचनेन" इत्यादिशास्त्रादवगम्यते, तथा निश्शेषाविद्यानिवर्तनरूपविद्यानिष्पत्तिरपि विशिष्टदेशगतिसापेक्षेति गतिशास्त्रादवगम्यते" इति। उत्क्रमणप्रभृति च उत्तरोत्तरमतिशयितज्ञानानन्दशाली जायते। प्राणेन्द्रियादिमत्वाच्च मध्ये भोगविहारसंवादाद्युपपत्तिः। अमानवकरस्पर्शादारभ्य चासौ मुक्तः। ततः पूर्वः सर्वोऽप्युपायव्यापारः। फलं परमपद पर्यङ्कारोहणादिकम्। तथाचायमीश्वर इवापहतपाप्मत्वसत्यसङ्कल्प त्वादिविशिष्टो भवति। तच्चास्य समस्तप्रतिबन्धकात्यन्तिकलयादाविर्भूतं स्वाभाविकं रूपम्। ततः परं अस्य कदाचिदपि न संसारात्मिका पुनरावृत्तिः। प्रथमं तावदकाल काल्यत्वाजरत्वाक्षरत्वादिवचनेन देशलयाभावात्, "स यदि पितृलोककामो भवति" इत्यादिना अनायासस्वसङ्कल्पमात्रसृष्टपरमपुरुषभोगनिर्मग्नाप्राकृतभोगरूपत्वेन संसारत्वाभावात्। सृष्ट्यादिजगद्व्यापारमोक्षप्रदत्वमुमुक्षूपास्यत्वशेषित्वादि रूपभगवदसाधारणधर्मव्यतिरिक्तज्ञानानन्दसत्यसङ्कल्पत्वादि गुणात्यन्त साम्यातिरेकेण सायुज्यं तु गगनारविन्दमकरन्दवार्तामनुसरति। न तावत् सायुज्यं. ब्रह्मणि लयः। अग्निवाय्वादिसायुज्येऽपि लयप्रसङ्गात्।

नापि साधारण शरीरवत्त्वम्; जीवशरीरापेक्षया संसारेपि समत्वात्। ईश्वरशरीरापेक्षया मोक्षेऽप्ययोगात्। एवमन्यदपि। किं तर्हिदम्? समानात्मगुणयोगित्वम्। तत्रैव चास्य स्वारस्यम्। सयुग्भावो हि सायुज्यम्। सयुक्शब्दश्च भिन्नयोरेकत्र साधारणयोगं दर्शयति। परमं साम्यमुपैति" "मम साधर्म्यमागताः" इत्यादिबलाच्च ब्रह्मैव भवति इत्या दीनामपि साम्य एव तात्पर्यमितिप्रा गेवोपपादितम्। अग्न्यादिप्राप्तिषु सालोक्यादितारतम्यमस्ति। ब्रह्मप्राप्तौ तु सायुज्यरूपायां पूर्वं

''मोक्षं सालोक्यसारूप्यं प्रार्थये न कदाचन।
इच्छाम्यहं महाबाहो सायुज्यं तव सुव्रत॥

लोकेषु विष्णोर्निवसन्ति केचित् समीपमृच्छन्तिच केचिदन्ये ।
अन्ये तु रूपं सदृशं भजन्ते सायुज्यमन्ये स तुमोक्ष उक्तः ॥''

इत्यादि। तदपि श्रीविष्णुलोकादिविचित्रावान्तरपदप्राप्त्यपेक्षये
दोषः।

17 இயம் கேவல முதலிய ச்லோகங்களின்
பொருளை நிரூபித்தல்

இயம் கேவலலக்ஷ்மீ சோபாயத்வ ப்ரத்யயாத்மிகா।
ஸ்வஹே துத்வதியம் ருந்தே கிம்புந: ஸஹ காரிணாம்॥

(வ்யா:) லக்ஷ்மியின் கணவனான பகவான் ஒ மோக்ஷத்திற்குக் காரணம் என்னும் இவ்வறிவு மோக்ஷத்திற்குக் காரணம் என்னும் அறிவைத் தடுக்கிறது. எ தனக்கு ஸஹகாரியான மற்றவை காரணம் என்னும் அறி நிச்சயம் தடுக்கும். (பகவானே மோக்ஷத்திற்குக் க வேறொன்றும் காரணம் இல்லை என்பது கருத்து. இங்கு காரிகாரணத்தைக் காரணமன்று என்று தடுத்தது ப்ரஹ்ப ந்யாயத்தை மனத்தில் கொண்டு. அதாவது ப்ரஹ்மாஸ்த்ரம் ஸஹாயமாக மற்றொன்றை அபேக்ஷிக்காது. அதைப் பகவானாகிய உபாயம் மற்றொன்றை அபேக்ஷிக்காது தேறுகிறது. ஸ்வஹேதுத்வதியம் ஸ்வம் - ப்ரபத்தி ப் காரணம் என்றும் அறிவையும் அது தடுக்கிறது ஸ்வஹேதுத்வதியம் ருந்தே என்பதன் கருத்து

ச்லோ :- ப்ராரப்தகர்மாவதிக: மோக்ஷ இத்த முபாஸிது:।
த்ருப்தஸ்ய தேஹாவதிக: ஆர்தஸ்யார் த்யவதி: மத:

இந்த ச்லோகத்தில், பக்தனுக்கும் ப்ரபந்நரிருவ மோக்ஷம் கிடைக்கும் காலத்தைத் தெளிவுபடுத்துகிறார். இ உபாஸநம் செய்பவனுக்கு மோக்ஷமானது ப்ராரப்த கர் எல்லையாகக் கொண்டது ப்ராரப்த கர்மா அழிந்தவுடனே

பக்தருக்கு மோக்ஷம் கிடைக்கும். த்ருப்தர், ஆர்தர் எனப் ப்ரபந்நர் இரு வகைப்படுவர். அவருள் த்ருப்தனுக்கு மோக்ஷம் ப்ரபத்தி செய்து கொண்ட சரீரத்தை எல்லையாகக் கொண்டது. ஆர்த்தர்க்கு மோக்ஷம் அவர்களுடைய ஆர்த்தியை எல்லையாகக் கொண்டது. ஆர்த்தி - கஷ்டம் அதாவது இந்த தேஹம் முடியும் வரை மோக்ஷத்திற்கு விளம்பிக்க வேண்டியுள்ளதே என்னும் கஷ்டத்தால் விரைவாக மோக்ஷம் அடைவதற்கு உரிய த்வரையாகும். எனவே அவர்கள் குறிப்பிட்ட கால அளவே அவர்களுடைய மோக்ஷத்திற்கு எல்லை என்பது கருத்து. இதற்கு மேல் உடலைவிட்டு ஜீவன் செல்லும் போது லயப்ரக்ரியை சொல்லப்படுகிறது. உடலினின்றும் வெளியேற விருப்பமுடைய அனைவர்க்கும் முதலில் 'வாக்' என்னும் பொறியும், அதனைத் தொடர்ந்து எஞ்சிய ஒன்பது பொறிகளும் மனத்துடன் லயமடைகின்றன. இந்த்ரியங்களுடன் கூடிய அம்மனம் ப்ராணனில்லயிக்கிறது. அப்ராணன் பதினோரிந்த்ரியங்களுடன் கூடி ஜீவனில் லயிக்கிறது. அந்த ஜீவன் இந்த்ரியம், ப்ராணன் இவற்றுடன் சேர்ந்து, ஐம்பெரும் பூதங்களில் லயிக்கிறான். இந்த்ரியம், ப்ராணன், ஜீவன் இவற்றுடன் சேர்ந்த அப்பூதங்கள் பரமாத்மாவில் லயமடைகின்றன. இதற்கு 'அஸ்யஸோம்ய புருஷஸ்ய ப்ரயதோ வாங் மநஸி ஸம்பத்யதே .... ஸர்வே ப்ராணா அபிஸமா யாந்தி என்னும் ச்ருதியும், (''வாங்ம நஸிதர்சநாத் சப்தாத்'') அத ஏவ ஸர்வாண்யநு தந் மந: ப்ராண உத்தராத்' ஸமாநாசாஸ்ருத்யுபக்ரமாத்' என்னும் வ்யாஸ ஸூத்ரங்களும் ப்ரமாணங்களாகின்றன. இதுவரை வித்வான் அவித்வான் ஆகிய இருவர்க்கும் கதி பொதுவாகும். அவித்வானுக்கு உரிய சிறப்பு முன்பே கூறப்பட்டது. இதற்குமேல் வித்வான் களுக்குரிய அர்ச்சிராதி கதி சொல்லப்படுகிறது.

வித்வான்கள் எல்லாரும் தலையிலுள்ள ப்ரஹ்மநாடியின் வழியாக, ஸுகமாகச் சரீரத்தை விட்டு வெளிக்கிளம்பி, அக்நி, அஹஸ் (தினம்) சுக்லபக்ஷம், உத்தராயணம், வருடம், வாயு ஸூர்யன், சந்த்ரன், மின்னல், வருணன், இந்த்ரன் ப்ரஹ்மா (சதுர்முகன்) என்னும் பெயர் கொண்ட ஆதிவாஹிக புருஷர்களால், தங்கள் தங்கள் இடத்திற்கு அழைத்துச் செல்லப்படுகிறார்கள் (ஆதிவாஹிகர் - முக்தர்களை அழைத்துச் செல்லும் புருஷர்கள்) பிறகு அமாநவன் என்னும் பெயர் கொண்ட வைத்யுத புருஷன் முறையாக, வருணன் முதலியவர்களிடம்

இவர்களைக் கொண்டு சேர்க்கிறான். அவ்வருணன் இவர்களை ப்ரஹ்மத்தின் பக்கத்தில் கொண்டு விடுகிறான். இதுவே அர்சிராதிகதியாகும். இவ்வர்ச்சிராதிகதிக்கு சதம் சைகாசஹ்ருதய ஸ்யநாட்ய: தாஸாம் மூர்தாநமபிநிஸ்ருதைகா। தயோர்த்வமாயந்நம் ருதத்வமேதி' தேர்சிஷமபிஸம்பவந்தி, அர்சிஷோஹரஹ்ந அபூர்யமாண பக்ஷமாபூர்யமாண பக்ஷாத் யாந்ஷுடுதங்ஙேதி மாஸாந் தாந் மாஸேப்ய: ஸம்வத்ஸரம், ஸம்வத்ஸராதாகாசம், ஆகா சாத்சந்த்ரமஸம், சந்த்ரமஸோவித்யுதம், தத்புருஷோ அமாநவ: ஸ ஏநாந் ப்ரஹ்மகமயதி ஸஏநம் தேவயா நம்பந்தாநம், ஆபத்ய அக்நிலோகமாகச் சக்தி ஸவாயுலோகம், ஸவருணலோகம், ஸ ஆதித்ய லோகம் ஸசந்த்ர லோகம், ஸப்ரஜாபதிலோகம், என்னும் ச்ருதியும் (அர்ச்சிராதி நாத்த்ப்ரதிதே: வாயுமப்தா தவிசேஷ விசேஷாப்யாம், தடிதோSதிவருண ஸ்ஸம்பவாத்'' 'ஆதிவாஹிகாஸ்தல்லிங்காத்' வைத்யுதேநைவ ததஸ்தத் ச்ருதே: என்னும் ஸ்ரீ வ்யாஸ ஸூத்ரங்களும் ப்ரமாணங்களாகும். மேலே காட்டப்படும் ஸம்பூதிம் என்னும் ச்ருதி அர்ச்சிராதிகதிக்கும், கர்மாக்கள் வேறிடத்தில் போய்ச் சேர்வதற்கும் ப்ரமாணமாகும். அதாவது (ஸம்பூதி என்னும் அர்ச்சிராதி கதியையும் விநாசம் என்னும் கர்மாக்களின் அந்ய ஸங்க்ரமணத்தையும் (கர்மாக்கள் பிறரிடம் சேர்வதையும்) அறிபவன் விநாசத்தால் ஸம்ஸாரத்தைக் கடந்து ஸம்பூதியால் மோக்ஷத்தை அடைகிறான் என்கிற ச்ருதியில் ஸம்பூதிவிநாச சப்தங்கள், முறையே அர்ச்சிராதிகதியையும் கர்மாக்கள் வேறிடத்தில் செல்வதையும் பகர்கின்றன. கர்மாக்களின் அழிவாலல்லவா ஸம்ஸாரத்தைக் கடக்க முடியும். அர்ச்சிராதிகதியாகிய ஸம்பூதியால் ப்ரஹ்மத்தையடைய முடியும். ஸம்பூதி சப்தம் அர்ச்சிராதிகதி என்னும் பொருளை அறிவித்தால் ஸம்பூதி முபாஸதே என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? ஸம்பூதியை உபாஸிக்க முடியாதே என்னும் கேள்விக்கு, இங்கே உபாஸநம் என்பதற்கு எப்பொழுதும் நினைப்பதான உபாஸநம் என்பது பொருளென்று, நினைத்தல் என்னும் பொருளை உணர்த்துகிறது. அர்ச்சிராதிகதியை நினைக்க முடியுமாகையால் நன்கு பொருந்தும், என்று ('ஸம்பூதி முபாஸதே' என்பதால் விடையளிக்கிறார். இதற்கு மேல் ஸம்பூதி சப்தம் ப்ராப்தி (அடைதல்) என்னும் பொருளில் ப்ரயோகிக்கப்பட்டிருந்தால் இங்கும் அதற்கு அர்சிராதி கதி என்று பொருள் சொல்லலாம் அவ்வாறு ப்ரயோகம்

இல்லையே என்று கேட்பவர்களுக்கு ப்ரயோகம் உண்டு என்பதற்கு தேரர்சிஷமபிஸம்பவந்தி அர்சிஸ்ஸை அடைகிறார்கள் (ஏதமித: ப்ரேத்ய அபிஸம்பவிதாஸ்மி (இவ்வுடலினின்றும் விடுபட்டு, ப்ரஹ்மத்தை அடைவேன்) ப்ரஹ்ம லோக மபிஸம்பவாநி (ப்ரஹ்ம லோகத்தை அடைவேன்) என்று மூன்று இடங்களை உதாஹரணமாகக் காட்டுகிறார். ஸம்பூதி சப்த:ச என்னும் சொற்றொடரால். நாராயணார்யர், ஸம்பூதிவிநாச சப்தங்கள், பயன் வாயிலாக வித்யையையும் கர்மாவையும் இலக்கணையால் குறிப்பிடுகின்றன. விதுஷ: வித்யா ஸாத்யஸ்ய அபவர்கஸ்ய ஸம்யக பிவ்ருத்தி ஹேதுத்வாத் (வித்வானுக்கு வித்யையால் உண்டாகும் மோக்ஷம் நன்கு வளர்வதால்) என்று கூறுகிறார். ஆகையால் ஸம்பூதி என்னும் சொல் மோக்ஷத்தைக் குறிப்பதால் அம்மோக்ஷத்தின் வாயிலாக அச்சொல் வித்யையைக் குறிப்பது பொருத்தமே என்பது கருத்தாகும்.

இப்படி மொழிந்ததால் '**வித்யாம் ச அவித்யாம் ச யஸ்தத் வேத உபயம் ஸஹ।** (வித்யையையும் அவித்யை என்னும் கர்மாவையும் (இவ்விரண்டையும்) எவன் ஒருவன் சேர்த்து அறிகிறானோ) என்னும் ச்ருதிப் பொருளோடு இந்த வாக்கியத்தின் பொருள் பொருந்துகிறது. உடலினின்றும் செல்லும் ஜீவனுக்கு எல்லா கர்மாக்களும் அழிந்தாலும் வித்யையின் மாஹாத்ம்யத்தாலே (பெருமையாலே) ஸூக்ஷ்ம சரீரம் என்று சொல்லத்தக்க ஒரு ப்ரக்ருதி த்ரவ்யம் (உடலிலிருந்து இந்த ஜீவன் கிளம்பினாலும் இந்த ஜீவனை ஸூக்ஷ்ம சரீரம் தொடர்கிறது) என ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸாதித்துள்ளார். கர்மாக்கள் அழிந்தாலும் ஸ்வரூ பாவிர்பாவத்திற்கு இடையூறு அனைத்தையும் போக்கவல்ல, ஸ்ரீ வைகுண்டத்தில் எழுந்தருளியுள்ள ப்ரஹ்மத்தின் முதல் ஸாக்ஷாத்காரம் தேவைப் படுகிறது. அஃது ஸம்ஸாரபந்தமாகிற இருட்டுக்கு விடியற்காலை போன்றது. ஆதலால் அர்ச்சிராதி கதி பயனைக் கொண்டதே. அவித்யைகள் அனைத்தும் அழிய வைகுண்டலோகம் செல்லும் அர்ச்சிராதி கதி தேவைப்படுகிறது. இது கதிசாஸ்த்ரத்தால் (அர்சிஷ: அஹ: முதலிய கதியை அறிவிக்கும் வேத வாக்கியங்களால் அறியப்படுகின்றது).

அவ்வாறே, 'பரம்ஜைமிநி: முக்யத்வாத்' (ப்ரஹ்ம சப்தம் பரப்ரஹ்மத்தையே சிறப்பாக உணர்த்துவதால் (அர்ச்சிராதிகணம், பரப்ரஹ்மத்தையே உபாஸிப்பவர்களைப் பரப்ரஹ்மத்திடம் கொண்டு சேர்க்கிறது) என்னும் ஸூத்ரத்தின் பாஷ்யத்தில் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் அருளியிருக்கிறார். (தமேதம் வேதா நுவசநேந) முதலிய சாஸ்த்ரங்களால் வித்யை தோன்ற, வர்ணம் ஆச்ரமத்தின் செயல், தூய்மை, இடம் காலம் முதலியவை தேவைப்படுகின்றன, என்பதை நாம் அறிகிறோம். அதைப்போல் அவித்யை அனைத்தையும் போக்கவல்ல வித்யையின் தோற்றமும் சிறந்த தேசத்திற்குக் (வைகுண்ட லோகத்திற்குக்) கொண்டு சேர்க்கக்கூடிய கதியை அபேக்ஷிக்கிறது, என்பதை கதி சாஸ்த்ரத்தால் அறிகிறோம். இதுவே அந்த பாஷ்யத்தின் சுருக்கமான கருத்தாகும். உடலைவிட்டுக் கிளம்பியதிலிருந்து, மேன்மேலும் சிறந்த அறிவும் ஆநந்தமும் இந்த ஜீவனுக்கு உண்டாகின்றன. இவன், ப்ராணன் இந்த்ரியங்கள் இவற்றைப் பெற்றிருப்பதால் நடுவழியில், நல்ல அநுபவங்கள், விளையாட்டுக்கள், உரையாடல் இவனுக்கு ஏற்படுவது பொருத்தமுடையதாகும். 'தமாகதம் ப்ருச்சதிகோஸி இதிதம் ப்ரதிப்ரூயாத் (வந்தவனைப் பார்த்து, நீ யார் என்று கேட்கும் போது பதில் சொல்ல வேண்டும்) என்னும் வாக்யம் உரையாடலில் ப்ரமாணம் ஆகும். பிறகு அமாநவனான வைத்யுதபுருஷன் இவனைக் கையால் தொட்டவுடனே ப்ரக்ருதி ஸம்பந்த ரூபமான ப்ரதிபந்தகம் (இடையூறு) அழிகிறது. பிறகு முக்தனாகிறான். அதற்குமேல் பகவான் எழுந்தருளியிருக்கும் பர்யங்கத்தை (படுக்கையை) ஏறுவதே முக்கியமான பயனாகும். அமாநவகர ஸ்பர்சத்திற்கு முன் நடந்த செயல்களெல்லாம் படுக்கையை அடைவதற்கு உபாயமாகச் செய்யப்பட்டவை. ஸ ஆகச்சதி அமிதௌஜஸம் பர்யங்கம், தஸ்மிந் ப்ரஹ்ம ஆஸ்தே, தமித்தம் வித்பாதேநைவ அக்ரே ஆரோஹதி) (அந்த முக்தன் மிகவும் விளங்கும் படுக்கையை அடைகிறான். அதில் ப்ரஹ்மம் உள்ளது அதனை (அப்படுக்கையைக்) காலின் உதவியாலேயே ஏறுகிறான்) 'தம்ப்ரஹ்ம ஆஹகः அஸி இதி தம்ப்ரதி ப்ரூப்யாத்ருது ரஸ்மி 'இதி' (அவனைப் பார்த்து நீ யார்? என்று ப்ரஹ்மம் கேட்கிறது. அதற்கு முக்தன் 'நான் ருது' என்று பதிலளிக்க வேண்டும்) என்னும் ச்ருதி முக்தன் பர்யங்கத்தை ஏறுவதில் ப்ரமாணமாகிறது. பிறகு, இவன் (முக்தன்) ஈச்வரனைப்போல் அபஹத பாப்மத்வம், (புண்ய

பாபங்களின் தொடர்பின்மை) ஸத்ய ஸங்கல்பத்வம் (பிறரால் தடுக்க முடியாத ஸங்கல்பமுடைமை) முதலிய குணங்களைப் பெறுகிறான். ப்ரதி பந்தகங்களெல்லாம் (இடையூறு களெல்லாம்) நீங்கி விட்டபடியால் புதியதாகத் தோன்றிய இவ்வடிவமே இவனுக்கு இயல்பான வடிவமாகும். 'பரம் ஜ்யோதிருபஸம்பத்ய ஸ்வேந ரூபேண அபிநிஷ்பத்யதே' (ப்ரஹ்மத்தை அடைந்து தன் இயல்பான வடிவத்தை அடைகிறான்) என்னும் ச்ருதியும், 'ஸம்பத்யாவிர்பாவ: ஸ்வேநசப்தாத்' (இந்த ப்ரத்யகாத்மா பரஜ்யோதிஸ்ஸை அடைந்த நிலை தன் ஸ்வரூபத்தின் ஆவிர்பாவமே (தோற்றமே) எதனால்? ஸ்வேந ரூபேண என்னும் விசேஷணம் 'அடைமொழி' அப்பொழுதே பயனுடையதாகிறது, வேறு வடிவத்தை இவன் அடைந்தால் ஸ்வேநரூபேண என்னும் விசேஷணம் பயனற்றதாகும். ஏனென்றால் ஸ்வேநரூபேண என்னும் விசேஷண மிராவிடினும் அவன் தன் வடிவத்தோடே இருக்கிறான்) என்னும் ஸூத்ரமும் கீழ்க்கூறிய கருத்தில் ப்ரமாணங்களாகும். அதன்பின் இவன் எப்பொழுதும் ப்ரக்ருதியில் அகப்பட்டு ஸம்ஸார பந்தத்தைப் பெறத் திரும்பவே மாட்டான். இவன் ஸம்ஸாரத்திற்குத் திரும்புவது தேச விசேஷமான வைகுண்டத்தின் நாசத்தாலா? ஸயதி பித்ருலோக காமோபவதி' முதலிய ச்ருதிகளால் சொல்லப்பட்ட ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தத்தால் தோன்றும் போகத்தைக் கேட்பதாலா? முதல் பக்ஷம் 'காலம் ஸபசதேதத்ரநகாலஸ்தத்ர வைப்ரபு: அக்ஷரேபரமேவ்யோமந், திவ்யம்ஸ்தா நமஜரம் சாப்ரமேயம்' என்னும் ப்ரமாணங்களால் தேச விசேஷம் (ஸ்ரீ வைகுண்டம் முதலியவை) நித்யம் என்றே அறியப்படுவதால் தள்ளப்பட்டது. வருத்தமின்றி, தன் விருப்பத்தாலேயே படைக்கப்பட்ட இறைவன் போகத்திற்குட்பட்ட அப்ராக்ருத (ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமற்ற) போகமானதால் இது ப்ராக்ருத போகம் போல் கொள்ளத்தக்கதன்று' என்று இரண்டாவது கற்பமும் நீக்கப்பட்டது. படைத்தல் முதலிய உலக வ்யாபாரங்கள், மோக்ஷத்தை அளித்தல், மோக்ஷத்தை விரும்புபவனால் உபாஸிக்கத்தகுதியுடைமை, தலைமை முதலிய குணங்கள் பகவானுக்கே உரியவை. இவற்றைத் தவிர, ஆநந்தம், தடைபடாத எண்ணம் ஆகிய குணங்களின் இடைவெளியற்ற சேர்க்கையே ஸாயுஜ்யமாகும். அதுவன்றி, வேறு ஸாயுஜ்யமானது, ஆகாயத் தாமரையில் தேன் வடிகிறது என்று சொல்வதற்குச் சமமாகும்.

ப்ரஹ்மத்திடம் லயித்தல் (ஒன்றி விடுதல்) ஸாயுஜ்யம் என்றால், அக்நி, வாயு, ஸூர்யன், இவர்களுடைய ஸாயுஜ்யத்தைச் சொல்லுமிடத்திலும் ஜீவன் அக்நி முதலியோடரிம் லயத்தை அடைந்தான் என்று சொல்ல நேரிடும். ஒரு ஜீவனிடம் மற்றொரு ஜீவனுக்கு லயத்தை அவர்கள் அங்கீகரிக்காததால் அஃது நன்றன்று. பொதுவான உடலுடைமை ஸாயுஜ்யம் என்றால், ஸம்ஸார தசையிலும் ஜீவனுடைய சரீரம் பரமாத்மாவுக்கும் சரீரமாயிருப்பதால் மோக்ஷத்திற்கும் ஸம்ஸாரத்திற்கும் வேற்றுமை தோன்றுமற் போகும். பகவானுடைய சரீரத்தையுடைமை ஸாயுஜ்யமென்றால், மோக்ஷத்திலும் பகவானுடைய சரீரம் (விக்ரஹம்) முக்தனுக்குச் சரீரமாகாமையால் அதுவும் தவறு. இங்ஙனம் ப்ரஹ்மத்திற்கும் முக்த ஜீவாத்மாவுக்கும் ஐக்யத்தைக் (ஒருமையைக்) கூறும் மதமும் நீக்கத்தக்கதாகும். அப்படியானால் ஸாயுஜ்யம் என்றால் என்ன? ப்ரஹ்மமும் ஜீவனும் ஸமமான குணங்களைப் பெற்றிருத்தலே ஸாயுஜ்யமாகும். அப்பொருளிலேயே தான் ஸாயுஜ்ய சப்தம் ஸ்வரஸமாக (தக்கதாக) அமைந்துள்ளது. ஸயுக்கினுடைய தன்மையல்லவா ஸாயுஜ்யம். வேறுபட்ட இரு பொருள்களுக்கு வேறிடத்தில் பொதுத்தன்மைச் சேர்க்கையை ஸயுக் என்னும் சொல் அறிவிக்கிறது. 'பரமம் ஸாம்யமுபைதி' (பரம ஸாம்யத்தையடைகிறான்) மம ஸாதர்ம்யம் ஆகதா:' (என்னுடைய ஸாம்யத்தை அடைந்தவர்கள்) என்னும் வாக்கியங்களுக்குச்சேர, 'ப்ரஹ்மைவ பவதி' (ப்ரஹ்மமாகவே ஆகிறான்) என்கிற வாக்கியங்களுக்கும் ஸாம்யத்திலேதான் கருத்து' என்பதை முன்பே கூறியுள்ளோம். 'அக்நி முதலியோரை அடைந்தவர்களுக்கு ஸாலோக்யத்தில் ஏற்றத்தாழ்வுகள் உண்டு. 'ஸாயுஜ்யம்' என்று சொல்லக்கூடிய ப்ரஹ்ம ப்ராப்தியில், முற்கூறிய ஸாலோக்யம், ஸாரூப்யம், ஸாமீப்யம் ஆகிய மூன்றும் பிரியாமல் சேர்ந்திருக்கும். ஸாலோக்யம், ஸாரூப்யம் இவற்றை நான் விரும்பவில்லை. எனக்கு ஸாயுஜ்யமே வேண்டும். (சிலர், விஷ்ணுவின் உலகமான வைகுண்டத்தில் வஸிக்கின்றனர். சிலர் விஷ்ணுவின் ஸமீபத்தை அடைகின்றனர். வேறு சிலர், விஷ்ணுவுக்கு ஸமமான ரூபத்தை அடைகின்றனர். மற்றும் சிலர் விஷ்ணுவின் ஸாயுஜ்யத்தை அடைகின்றனர். அந்த ஸாயுஜ்யமே மோக்ஷமென்று சொல்லப்படுகிறது இது முதலிய வாக்கியங்கள், ஸாயுஜ்யத்தினின்றும் ஏனைய மூன்றும் வேறு என்று

கூறுகின்றனவே, எனின், அவை ப்ரக்ருதி மண்டலத்திற்கு உட்பட்ட லோகங்களைப் பற்றியவை. ப்ரக்ருதி மண்டலத்திற்கு அப்பாற்பட்ட பகவானுடைய உலகை அடைந்தவர்களுக்கு ஸாயுஜ்யம் முதலியவை உறுதியாகத் தேவைப்படும்.

१८. सेवादुःखहेतुः इत्यनुमानविचारः-

न च सेवा दुःखहेतुः सेवात्वादिति वाच्यम्; अनीश्वरसेवापक्षीकारे सिद्धसाधनात्। ईश्वरसेवापक्षीकारे बाधात्। सुखरूपेषु वदान्यसेवादिषु चानैकान्त्यात्। एतद्व्यतिरिक्तसेवा दुःखहेतुः एतत्सेवावदित्यत्रापि व्यतिरेकोपलक्षितव्यक्तिद्वयेऽशतः सिद्धसाधनबाधयोरन्यतरानतिपातात्। एवं सेवामात्रपक्षीकारे दृष्टान्ताभावश्चाधिकः। केवलव्यतिरेकित्वविवक्षयां दुःखहेत्वन्तरसद्भावेन, सपक्षवतस्तत्रावर्तमानस्य सेवात्वस्यासाधारणत्वप्रसङ्गात्। केवलव्यतिरेकी च निरसिष्यते। तर्कोऽपि निराश्रयो न साधकः। केवला व्याप्तिरप्रयोजिका। व्यभिचारश्चोक्तः दुःखहेतुत्वे च पापावष्टब्धत्वमुपाधिः। निवृत्तस्वातन्त्र्याभिमानस्य दासभूतस्य ईश्वरसेवायाः स्वरूपानुरूपत्वेन सुखरूपत्वमेवोपपन्नम्।

18. ஸேவாதுக்கஹேது: ஸேவாத்வாத் என்னும் அநுமாநவிசாரம் 18

ஸேவா துக்க ஹேது: ஸேவாத்வாத் - தொண்டானது துக்கத்திற்குக் காரணம் தொண்டாக இருத்தலால், என்னும் அநுமானத்தால், இறைவனுக்குத் தொண்டு புரிவதால் வருத்த மேற்படுகிறது என்று அத்தொண்டு செய்யக்கூடாது, என்றால் பகவானைத் தவிர்த்த ஏனையோர்க்குச் செய்யும் அடிமையைப் பக்ஷமாகக் கொண்டால் அது துன்பத்தைத் தருவது முன்னரே ஸித்தமானதால் ஸித்தஸாதனம் என்னும் குற்றம் ஏற்படும். ஈச்வரனுடைய ஸேவையைப் பக்ஷமாகக் கொண்டால், துக்கத்திற்குக் காரணமாயிருத்தலாகிய ஸாத்யம் பக்ஷத்தில் இராததால் பாதம் என்னும் தோஷம் (குற்றம்) வரும். இதனின் வேறுபட்ட தொண்டு துக்கத்திற்குக் காரணம் தொண்டாகையால் இந்தத் தொண்டைப் போல் என்று அநுமாநப்ரயோகம் செய்தால், அதிலும் 'ஏதத்வ்யதிரிக்த' (இதனின் வேறுபட்ட) ஸேவா

என்பதால், வதாந்ய ஸேவைகளை (வள்ளல்களுக்குச் செய்யும் தொண்டுகளை) எடுத்துக் கொள்ளலாம். அப்பொழுது, வ்யபிசாரம் வரும். அதாவது, துக்க ஹேதுத்வாபாவவதி வதாந்ய ஸேவையில் ஸேவாத்வம் என்னும் ஹேது இருப்பதால் என்பது கருத்து, க்ரூரர்களுக்குச் செய்யும் ஸேவையைப் பக்ஷமாகக் கொண்டால், அதில் துக்கஹேதுத்வம் முன்னரே ஸித்தமாகையால் பக்ஷத்தின் அம்சமான க்ரூரஸேவையில் அம்சத: ஸித்தஸாதநம் வரும். வதாந்ய ஸேவையை (வள்ளலின் ஸேவையை) பக்ஷமாக்கினால் துக்க ஹேதுத்வம் என்னும் ஸாத்யம் வதாந்ய ஸேவா ரூப பக்ஷத்தில் இராததால் பாதம் என்னும் தோஷம் தோன்றும். (ஸாத்யா பாவவத்பக்ஷ: பாத:) என்பதல்லவா பாதலக்ஷணம். ஸேவையை மட்டும் பக்ஷமாக்கினால், எல்லா ஸேவைகளும் பக்ஷமாகி விட்டதால், த்ருஷ்டாந்தத்திற்கு ஒரு ஸேவை கிடைக்காததால் த்ருஷ்டாந்தாஸித்தி என்னும் தோஷம் வரும். கேவல வ்யதிரேகி என்னும் அநுமாநத்தை விவக்ஷித்தால், ஸபக்ஷமான புத்ர நாசாதிகளில் ஸேவாத்வம் என்னும் ஹேது இராததால், அஸாதாரணம் என்னும் தோஷம் வரும். கேவல வ்யதிரேகியை மேலே நிரஸிக்கப் போகிறோம். தர்க்கம் என்பது தனியாக ப்ரமாணமாகாது. எனவே தனித் தர்கத்தால் ஸாதிக்க முடியாது. தர்க்கம் ப்ரமாணத்திற்கு உதவியாகத்தான் செயல்படும் என்பது ஆன்றோர் முடிவு. அதாவது ஒரு ப்ரமாணத்தை ஆச்ரயித்தேதான் தர்க்கம் ஒரு பொருளை ஸாதிக்கும் என்பது ஸாரம். ப்ரமாணத்தை ஆச்ரயிக்காத வ்யாப்தியாலும் ஒரு பொருளை ஸாதிக்க முடியாது. கீழே வ்யாப்திக்கு வ்யபிசாரமும் கூறப்பட்டது. இனி அவ்வநுமாநத்தில் பாபாவஷ்டப் தத்வத்தை உபாதியாகக் கூறுகிறோம். (பாபாவஷ்டப்தத்வம் - பாபத்தால் பற்றப்பட்டவனின் தன்மை) உபாதி என்பது ஸாத்ய வ்யாபகத்வே ஸதி ஸாதநாவ்யாபகத்வம் என்னும் லக்ஷணமுடையது. பர்வத; தூமவாந்வஹ்நே: என்னும் அநுமாநத்தில் ஆர்த்ரேந்தநஸம்யோகம் - ஈரமுள்ள கட்டையின் சேர்க்கை உபாதியாகும். ஸாத்யமிருக்குமிடமெல்லாம் உபாதி இருந்தால் உபாதிக்கு ஸாத்ய வ்பாகத்வம் வரும். தூமம் (புகை) இருக்குமிடமெல்லாம் ஆர்த்ரேந்தநஸம் யோகம் இருப்பதால் உபாதிக்கு ஸாத்ய வ்யாபகத்வமுள்ளது. ஸாதநம் - ஹேது இருக்குமிடத்தில் உபாதி இராவிட்டால், உபாதி ஸாதநா வ்யாபகமாகும். பர்வத ரூபமான பக்ஷத்தில் ஹேதுவான வஹ்நி

(நெருப்பு) இருக்கிறது ஆனால் உபாதியான ஆர்த்ரேந்த நஸம் யோகம் (நனைந்த கட்டையின் சேர்க்கை) பர்வதத்தில் இல்லை. எனவே ஸாத்யவ்யாபகத்வேஸதி ஸாதநாவ்யாபகத்வம் உபாதிக்கு உள்ளது. இங்ஙனம் உபாதியுள்ள ஹேது வ்யாப்யத் வாஸித்தி என்னும் தோஷத்தைக் கொண்டதாகும். தூம வாந்வஹ்நே: என்பதிலுள்ள ஹேது வ்யாப்யத்வாஸித்தி என்னும் தோஷம் கொண்டது. அதனால் பர்வதத்தில் தூமத்தை ஸாதிக்க முடியாது. ப்ரக்ருதாநுமாநத்தில் (ஸேவாதுக்க ஹேது: ஸேவாத்வாத்) என்பதில் பாபாவஷ்டப்தத்வம் உபாதியாகும். அதற்கு துக்க ஹேதுத்வம் யத்ரயத்ரராஜ ஸேவையில் தத்ரபாவஷ்டப்தத்வம் இருப்பதால் உபாதி ஸாத்ய வ்யாபகமாயிற்று. பக்ஷமான ஸேவையில் ஸேவாத்வம் உள்ளது. ஆனால் பகவத் ஸேவையில் பாபாவஷ்டப்தத்வம் இராததால் ஸாதநாவ்யாபகமாகவும் உபாதியாயிற்று. எனவே ஸேவாத்வம் என்ற ஹேது வ்யாப்யத்வாஸித்தமாயிற்று. ஆகையால் ஸே வாத்வ ஹேதுவால் துக்க ஹேதுத்வம் என்னும் ஸாத்யத்தை ஸாதிக்க இயலாது என்பது கருத்து. முக்தன் தான் ஸ்வதந்த்ரன் என்னும் எண்ணத்தை விட்டவன். அவன் இறைவனுக்கு அடியவன் (தாஸன்) ஈச்வரனுக்கு அடிமை செய்வது அவனுடைய ஸ்வரூபத்துக்கு ஏற்றதாகும். அவ்வடிமை அவனுக்கு இன்பத்தைத் தரும்

१९ मोक्षविचारः

तदेवं विषयकारणस्वरूपविशेषविशिष्टज्ञानविशेषसाध्यो मोक्षः, स च निर्दुःखनिरतिशयानन्दरूपभगवदनुभवात्मक इति सिद्धम्। अन्येषां तु देहविच्छेदमात्रसहस्रयुवतिसम्भोगज्ञानालीकलयवासनात्यन्तविराम-विषयोपरागवैधुर्यनित्योर्ध्वगमनार्हच्छरीरानुप्रवेशाविशिष्टनिरावरणत्ववियतानुभवस्वातन्त्र्यशिवसारूप्यशिवसाम्यापत्तिचिच्छक्तिपरिशेषाविद्यानिवृत्त्युपाधि-निवृत्तिसकलवैशेषिकगुणोच्छेदकेवलात्मानन्दानुभवप्रभृतयो निश्रेयस बाह्यार्थ देहातिरिक्तात्मसद्भावविकल्पापारमार्थिकत्ववत्तदागमा-प्रामाण्यब्रह्मनिर्विकारत्वनिर्दोषत्वज्ञानानन्दादिनित्यत्वप्रतिपादनादिभि-र्दूषणीयाः। यदिह दृषदविशेषनिश्रेयसवादिनां दृषन्मतीनामिदमनुमानम्

आत्मा कदाचिदखिलविशेषगुणशून्यः अनित्यवैशेषिकगुणाश्रय
उत्पद्यमान घटप्रलयाकाशादिवदिति; तत्रागमबाधस्तावद्व्यक्तः।
संस्कारपक्षे हेतोरन्यतरासिद्धिश्च। ज्ञानादीनां भवदभिमतगुणत्वा
गमात् सिद्धसाधनं स्वरूपासिद्धिश्च। प्रलयाकाशादेरनभ्युपमादुत्पद्य
घटादेरपि सगुणत्वाभ्युपगमादुदाहरणस्याश्रयहीनत्वसाध्यविक
प्रलयकालगत प्रकृत्यादेरपि सत्त्वादिगुणयोगात् परैरनभ्युपगमा
तद्दृष्टान्तोपन्यासः। एवमस्मदीये ज्ञानसंस्कारपक्षे मुक्ताव
ज्ञानस्याखिलविशेषगुण-शून्यत्वमस्तु वा, मा वा, त
परानभ्युपगमात् नैष दृष्टान्तः। ज्ञानद्रव्यत्वतद्गतसंस्कारयोस्तैरनभ्यु

19. மோக்ஷத்தைப் பற்றி விசாரித்தல்

இங்ஙனம் கூறியதால் சிறந்த பொருளான ப்ரஹ்மம், காரணமான ஸாதந ஸப்தகம், மோக்ஷத்தின் சிறந்த ஸ்வ ஆகியவற்றுடன் சேர்ந்த சிறந்த அறிவாலேதான் மே கிடைக்கும். அந்த மோக்ஷம் துயரமற்றதும் அளவற்ற வடிவம் கொண்டதுமான ப்ரஹ்மத்தை அநுபவித்தலே என்பது பெறப்பட்டது. மூலத்தில் விஷய காரண ஸ் விசேஷ, என்று பங்க்தி காணப்படுகிறது. விசேஷ என் சொல்லுடன், விஷய காரண, ஸ்வரூப என்பவை சேர் விஷய விசேஷ காரண விசேஷ, ஸ்வரூப விசேஷ என்ற ெ ஏற்படுவதால் கீழே கூறிய மோக்ஷ ஸ்வ ப்ரதிபாதிக்கப்பட்டது. அவற்றுள் ப்ரஹ்மமே சிறந்த ெ ஆதலால் அது விஷய விசேஷம் என்பதால் கொள்ளப்ப அதனை அடையச் சிறந்த காரணம் ஸாதந ஸப்தகமாதலால் அ காரண விசேஷம் என்பதால் அறிந்தோம். ஸாதநஸப்தகமாவது விவேகம், விமோகம், அப்யாஸம், க் கல்யாணம், அநவஸாதம், அநுத்தர்ஷம் என்பவைய தல்லப்தி: விவேகவிமோகாப்யாஸக்ரியா கல்யாணாந ஸாதாநுத்தர்ஷேப்ய: ஸம்பவாத் நிர்வசநாத் ச என வாக்யகாரர் வசநத்தால் இவை அறியப்படுகின்றன. தல்ல என்பதற்கு இடைவிடாமல் பகவானை நினைக்கும் ஸம்ரு அடைதல் என்பது பொருள். விவேகம் முதலியவற்

அவரே விளக்கம் கொடுத்துள்ளார். அதாவது சில பொருள்கள் ஜாதியால் குற்றமுள்ளவை. சில பொருள்கள் வைத்திருக்கும் புருஷனால் குற்றமுற்றவை. சில நிமித்தத்தால் குற்றமுள்ளவை. அவற்றில் ஜாதி துஷ்டங்கள் மாம்ஸம் முதலியவை. ஆச்ரய துஷ்டங்கள் பதிதர் முதலியவர்கள் வைத்திருக்கும் பொருள். நிமித்த துஷ்டங்கள் கேசம் (மயிர்) முதலியவற்றுடன் கூடியவை. இவை சேராத அந்நத்தால் உடலில் தோன்றும் தூய்மை விவேகமெனப்படும். உதாரணம். ஆஹாரசுத்தௌ ஸத்வசுத்தி: ஸத்வசுத்தௌத்ருவாஸ்ம்ருதி: (ஆஹாரம் சுத்தமாயிருந்தால் ஸத்வ குணம் சுத்தியடையும். ஸத்வ குணம் சுத்தமானால் நிலையான பகவத் விஷயமான நினைவு தோன்றும்) என்பதாகும். விமோகம் — பொருளில் பற்றற்றிருத்தல் - உதாஹரணம் - சாந்த உபாஸீத - ராகம் த்வேஷம் ஆகிய வற்றைக் கொள்ளாமல் உபாஸிக்க வேண்டும் என்பதாகும். அப்யாஸம் - பகவானுடைய திருமேனியை இடைவிடாமல் நினைத்தல் (ஆரம்பண ஸம்சீலநம் புந: புநரப்யாஸ:) உதாஹரணம் - ஸதாதத்பாவ பாவித: என்பதாகும். எப்பொழுதும் பகவானுடைய திருமேனியை நினைக்காவிட்டால் வேறு காலத்தில் நினைத்த விஷயங்களை மனம் நினைக்கும். அப்பொழுது த்யாநம் கலைந்து விடும் என்பது கருத்து. க்ரியா - தன் சக்திக் கேற்றவாறு பஞ்சமஹாயஜ்ஞாதிகளை அநுஷ்டித்தலாகும் (பஞ்சமஹாய ஜ்ஞாத்ய நுஷ்டாநம் சக்தித: க்ரியா) என்பது வாக்யகாரர்வசநம். உதா - க்ரியாவாந் ஏஷ ப்ரஹ்ம விதாம் வரிஷ்ட: (க்ரியையைச் செய்பவன் ப்ரஹ்ம வித்துக்களுள் சிறந்தவன்) என்பதும் மேலும் 'தமேதம் வேதாநுவசநேந ப்ராஹ்மணா விவிதிஷந்தி யஜ்ஞேநதாநேந தபஸாநாசகேந என்பதும் அதில் ப்ரமாணங்கள். கல்யாணம் - ஸத்யார்ஜவதயாதாநாஹிம்ஸாநபித்யா: கல்யாணாநி என்பது வாக்யகாரர் வாக்யம் - ஸத்யம் - ப்ராணிகளுக்கு நன்மை செய்தல் ஆர்ஜவம் - மநம்வாக்காயம் முதலியவை ஒரே நிலையில் இருத்தல். மனம் நினைப்பதையே வாக் சொல்லுதல், வாக் சொல்வதையே செய்தல் என்பது கருத்து. தயா - தன் பயனைக் கருதாமல், அயலானுடைய வருத்தத்தைப் போக்குவதில் விருப்பம் (பொறுத்துக் கொள்ளாமை.) அஹிம்ஸா - மனம, வாககாயங்களால் அயலானைத் துன்புறுத்தாமை. தாநம் - லோபம் இன்மை அபித்யை அயலானுடைய பொருளைத்

கல்யாணங்கள் உதா - ஸத்யேநலப்ய: - பக
உண்மையாலேயே - அடையத் தக்கவன் என்பதாகு
அநவஸாதம் தேச காலவை குண்யாத் சோகவஸ்த்வா
ஸ்ம்ருதே: ச தஜ்ஜம் தைந்யமபாஸ்வரத்வம் மநஸ: அவ
அஃதின்மை அநவஸாதம். அதாவது பந்
தீனராயிருப்பதைப் பார்த்தல் தைந்யமாகும். தேசம், க
இவற்றின் மாறுபாட்டால், வருத்தத்தை அளிக்கும் பொ
நினைப்பதால் தோன்றும் மனக்கலக்கம் தைந்யமாகும்.
தைந்யத்தால் தோன்றும் தைந்யமும் மநத்திற்கு அவஸாதம
அஃதின்மை மநஸ்ஸின் அநவ ஸாதமாகும். உதா - நாயம
பலஹீநேநலப்ய: - இவ்வாத்மாவை பல மற்றவனால் அ
முடியாது (அவஸாதம் கொண்டவன் பலஹீனன். எ
அநவாஸதம் உள்ளவனுலேயே பகவான் அடையத் தக்
என்பது கருத்து. அநுத்தர்ஷம் - உத்தர்ஷமின்மை - உத்தர்
தத்விபர்யயஜாதுஷ்டி: உத்தர்ஷ: கீழே கூறிய மனக்கலக்கத்
எதிரான மகிழ்ச்சி உத்தர்ஷமாகும். அந்த உத்தர்ஷமில்ல
அநுத்தர்ஷமாகும். அதாவது மிக்க மகிழ்ச்சியின்மை அநு
சப்தத்தின் பொருள் ஆகும். அதனைக் கொண்டே அதி ஸந்தே
விரோதீ இத்யர்த: என்னும் பாஷ்ய பங்க்தி காணக்கிடைக்
உதா - தாந்த: (வெளி இந்த்ரியங்களையும் உள் இந்த்ரிய
மனத்தையும் அடக்கியவன்) உபாஸநத்தை அடையும்
யுடையவனாவான் என்பதாகும். இங்ஙனம் கீழே
நியமங்களுடன் அவனவனுக்கு விதிக்கப்பட்ட
கர்மாக்களை அநுஷ்டித்தால் தான் வித்யையைப் பெறலாம் எ
தல்லப்தி: என்னும் வாக்யகாரர் வாக்கியத்தின் கருத்தாகும்.
ஸாதந ஸப்தகமே (வித்யைக்குக் காரணமான ஏழு பொருள்
காரண விசேஷம் என்பதால் குறிப்பிடப்படுகி
ஸ்வரூபவிசேஷமாவது. மோக்ஷத்திற்குக் காரணமான பக்
ஸ்வரூபமாகும். அஃது நேரே பகவானைப் பார்ப்பது பே
அறிவாகும். 'த்ரஷ்டவ்ய:' என்ற ச்ருதியில் சொல்லப்படு
நஸமாநாகாரமான அறிவு அதுவே. ஆக இத்தகைய அ
மோக்ஷத்திற்குக் காரணம், அந்த மோக்ஷம் துயரமற்
அளவற்ற ஆநந்த வடிவம் கொண்டதும் ஆகும்என ப்ரஹ்ம
அநுபவித்தல் என்பதே இதுவரை கூறப்பட்டதின் ஸாரம். இ
மேல் மோக்ஷ விஷயத்தில் பல மதத்தினரின் க
வேறுபாடுகள் விளக்கப்படுகின்றன. அதாவது சா

மதத்தினர், உடல் அழிந்தவுடன் ஆயிரம் யுவதிகளுடன் சேர்க்கை ஏற்படுதலே மோக்ஷம் எனக் கூறுகின்றனர். ப்ரஜ்ஞாகரர்கள், பொய்ப் பொருள்கள் எல்லாவற்றையும் விஷயீகரிக்கும் அறிவுக் கூட்டத்தின் அழிவே மோக்ஷம் என்கின்றனர். பௌத்தர்களுள் சிலர் விஷய வாஸனையின் அழிவையே மோக்ஷம் என்று மொழிகின்றனர். மற்றும் சிலர், விஷயோபராகவைதுர்யத்தை (அறிவுத் தொடர்ச்சியின் அழிவையே) மோக்ஷம் என்று பகர்கின்றனர். ஜைநர்களில் சிலர் எப்பொழுதும் மேல் நோக்கிச் சென்று கொண்டிருப்பதையே மோக்ஷம் என்று கூறுகின்றனர். அவர்களுள் வேறு சிலர் உலகங்கள் அனைத்துக்கும் மேலேயுள்ள, பொதுவுடலில் புகுவதே மோக்ஷம் என்றும், மற்றும் சிலர், லோகாகாசத்தைத் தாண்டி, ஸகலலோகாகாசத்தின் நுனியிலுள்ள அலோகாகாசத்தில் இருப்பதே மோக்ஷம் என்றும், இன்னும் சிலர் ப்ரகல்பாநுபவமே (பெரிய அநுபவமே மோக்ஷம் என்றும், பாசுபத மதத்தினர், ஸ்வாதந்த்ர்யம், சிவஸாரூப்யம். (தன் விருப்பப்படி இருத்தல், சிவனுடைய உருவத்தைப் பெறுதல் சிவ ஸாம்யாபத்தி (சிவனுடன் ஸமமாயிருத்தல்) சித்சக்தி பரிசேஷம் 'அறிவுக் சக்தியின் மீதி' ஆகியவையே மோக்ஷம் என்றும் உரைக்கின்றனர். அத்வைதிகளும் சங்கர மதத்தைத் தழுவியவர்கள். அவித்யையின் அழிவையே மோக்ஷம் என்றும், யாதவரும் பாஸ்கரரும் உபாதியின் (சரீரம் முதலிய உபாதிகளுடைய) அழிவை மோக்ஷம் என்றும் கூறுகின்றனர். நையாயிகர்கள், ஸகல விசேஷ குணங்களுடைய அழிவே மோக்ஷம் என்கின்றனர். ஸாங்க்ய மதத்தைச் சேர்ந்தவர்கள், ஆத்மாவின் ஆனந்தம் ஒன்றே மோக்ஷம் என்று ப்ரதிபாதித்தனர். இங்கு ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநத்தில், 'தேஹாதிரிக்த ஆத்ம ஸத்பாவ, பாஹ்யார்த்த பாரமார் திகத்வ தத்ததாகமாப்ராமாண்ய ப்ரஹ்ம நிர்விகாரத்வ நிர்தோஷத்வ ஜ்ஞாநாநந்தாதி நித்யத்வப்ரதிபாதநாதிபி: தூஷணீயா:' என்னும் பங்க்தி உள்ளது. அதன் கருத்து. தேஹத்தைக் காட்டிலும் ஆத்மா வேறுபட்டது என்று கீழே சொல்லப்பட்டதால் தேஹமே ஆத்மா என்று சொல்லும் சார்வாகருடைய மதமும், பாஹ்யார்த்த பாரமார்திகத்வ (வெளியேயுள்ள பொருள்களெல்லாம் உண்மை) என்பதால் சில பௌத்தருடைய மதமும், தத்ததாகமாப்ராமாண்ய (பௌத்தர் முதலானோர் சொல்லும் ஆகமங்கள் ப்ரமாணங்களல்ல) என ... பௌத்த ஜைநசைவாதி மதங்களும்,

ப்ரஹ்ம நிர்விகாரத்வ 'ப்ரஹ்ம விகார மற்றது என் ப்ரஹ்மத்திற்கு விகாரத்தைக் கூறும் யாதவபாஸ்கரர் மதங் நிர்தோஷத்வம் (ப்ரஹ்மம் குற்றமற்றது) என்பதால் அவி என்னும் தோஷத்தை ப்ரஹ்மத்திடம் அங்கீகரித்த ம்ருஷ மதமும், ஜ்ஞாநாநந்த ப்ரதிபாதந (ப்ரஹ்மம் ஞானம் ஆ இவற்றையுடையது என்று சொன்னதால்) நையாயிகாதி ம நீக்கப்பட்டன என்பது ஆகும். பாஷாணதுல்யம் கல்து மோக்ஷம் என்று மொழியும் பாஷாணம் போ மதியுடையவர்கள் 'ஆத்மா கதாசித் அகில விசேஷ குண அநித்யவை சேஷிக குணாச்ரயத்வாத் உத்பத்யமாந கட ஆகாசாதிவத், (ஆத்மாவானது ஒரு சமயம் எ விசேஷணங்களுமற்றது அநித்யமான விசேஷ குணங்க இருப்பிடமாகையால், உண்டாகும் குடம், ப்ரளய கா ஆகாசம் முதலியவை போல்) என்னும் அநுமாந ஆத்மாவில் விசேஷ குணமின்மையை ஸாதிக்கின்றனர். ப்ரஹ்மத்துக்குப் பல குணங்களுண்டு என்று (நவிஜ் விஜ்ஞாதே: விபரிலோபோவித்யதே) ஆத்மாவிடம் அறி லோபம் (இன்மை) இல்லை (அறிவு உண்டு) ப்ரதிபாதிப்பதால் அக்கருத்தோடு முரண்படும். 'அறிவின் இ இச்சை முதலிய குணங்கள்' என்னும் ஜ்ஞாநஸம் பக்ஷத்தில்' பரிணாமத்திற்கு (திரிபுக்கு) இருப்பிடம் ஞா ஆகிறது. ஆத்மாவன்று. எனவே இரண்டில் ஒரு அஸித்தமாகிறது. இதனையே நூலோர் அந்யதராஸித்தம் மொழிகின்றனர். ஜ்ஞாந ஸ்வரூபமே குணம் என்ருல், நீ அங்கீகரிப்பது போல் நாங்கள் ஜ்ஞாநத்தைக் குண அங்கீகரிக்கவில்லை. எங்கள் மதத்தில் ஜ்ஞாநம் உங்கள் மத போல் அநித்யமாக அங்கீகரிக்கப்படவில்லை நித்யத்ரவ்யமா அங்கீகரிக்கப் படுகி றது. அதனால் அதை ஸாதித்தால் ஸாதநம் என்ற தோஷமும், பக்ஷமான ஆத்மாவில் அ குணாச்ரய த்வரூபமான ஹேது இன்மையால், ஸ்வரூபா என்னும் தோஷமும் வரும். நாங்கள் ப்ரளயாகாசத்தை ஒ கொள்ளவில்லை. அதனால் த்ருஷ்டாந்தமே அஸத்ஸ மாகிறது. மேலும், அதில் ஸாத்யமும் இராததால் எ விகலத்வம் என்னும் தோஷமும் வரும்.

அங்கீகரிக்காததாலும் அதை உதாரணமாகக் காட்ட இயலாது. எங்களுடைய ஜ்ஞாந ஸம்ஸ்கார பக்ஷத்தில் (பரிணாம பக்ஷத்தில்) ஜ்ஞாநம் வேறு குணங்களாகப் பரிணமிக்கிறது என்னும் பக்ஷத்தில், மோக்ஷ காலத்தில் ஜ்ஞாநம் பல விசேஷ குணங்களுடன் கூடியிருந்தால் இருக்கட்டும். இராமற்போனால் போகட்டும், நையாயிகர்கள் அங்ஙனம் அங்கீகரிக்காததால் முக்தி தசையில் எங்கள் மதத்தில் கூறப்பட்ட ஜ்ஞாநத்தை த்ருஷ்டாந்தமாகக் கூறுதல் நன்றன்று. ஏனென்றால், நையாயிகர்கள், தாங்கள் அங்கீகரித்ததையே த்ருஷ்டாந்தமாகக் காட்ட வேண்டும். அவர்கள் ஜ்ஞாநம் த்ரவ்யம் என்பதையும், அதிலுள்ள ஸம்ஸ்காரங்களையும் (விகாரம் முதலியவற்றையும்) அங்கீகரிக்கவில்லை.

२० कैवल्यपूर्वपक्षः

ननु स्वात्मानन्दानुसन्धानरूपकैवल्याख्योऽपि मोक्षो भगवद्यामुनमुनिभिरुक्तः

''ऐश्वर्याक्षरयाथात्म्यभगवच्चरणार्थिनाम्।
वेद्योपादेयभावानामष्टमे भेद उच्यते॥'' इति,

''संसृत्यक्षरवैष्णवाध्वसु नृणां सम्भाव्यते कर्हिचित्'' इति च। अनुसृतश्चायमर्थो भाष्यकारैरपि। तथा हि ''चतुर्विधा भजन्ते माम्'' इत्यादौ ''जिज्ञासुः प्रकृतिवियुक्तात्मस्वरूपावाप्तीच्छुः'' इत्याद्युक्तेः। अष्टमाध्यायारम्भेऽपि सप्तमार्थानुक्रमणे ''सुकृततारतम्येन च प्रतिपत्ति-वैशिष्ट्यादैश्वर्याक्षरयाथात्म्यभगवत्प्राप्तीच्छयोपासकभेदम्'' इत्याद्युक्तेश्च। तथा ''कैवल्यार्थिनां स्मरणप्रकारमाह'' इत्युक्त्वा ''यदक्षरं वेद'' इति श्लोकमवतार्य ''सर्वद्वाराणि'' इत्यादेर्व्याख्याने ''ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म मद्वाचकं व्याहरन् वाच्यं मामनुस्मरन्नात्मनः प्राणं मूर्धन्याधाय देहं त्यजन् यः प्रयाति स याति परमां गतिम्। प्रकृतिवियुक्तं मत्समानाकारमपुनरा-वृत्तिमात्मानं प्राप्नोतीत्यर्थः'' इति चोक्तेः। अनन्तरश्च ''एवमैश्वर्यार्थिनः कैवल्यार्थिनश्च स्वप्राप्त्यनुगुणं

भगवदुपासनप्रकार उक्तः। अथ ज्ञानिनो भगवदुपासनप्रका प्राप्तिप्रकारश्चाह" इत्युक्ता "अनन्यचेताः" इत्येतव्द्याख्यातम्। "अत परमध्यायशेषेण ज्ञानिनः कैवल्यार्थिनश्चा-पुनरावृत्तिम्, ऐश्वर्यार्थिन पुनरावृत्तिश्चाह" इत्युक्त्वा "मामुपेत्य" इत्यादिकं "प्रभवत्यहरागमे" इत्येतदन्तं व्याख्याय "कैवल्यं प्राप्तानामपि पुनरावृत्तिर्न विद्यते इत्याह" इत्युक्ता "परस्तस्मात्तु" इत्यादिकमपि "तद्धाम परमं मम" इत्येतदन्तं व्याख्यातम्। अनन्तरञ्च "ज्ञानिनः प्राप्यं तु तस्मादत्यन्तविभक्तमित्याह" इत्युक्ता "पुरुषः स परः" इतिश्लोको व्याख्यातः। अनन्तरञ्च "आत्मयाथात्म्यविदः परमपुरुष-निष्ठस्य च साधारणीमर्चिरादिकां गतिमाह" इत्युक्तम्। अथ तत्रभाष्यग्रन्थ एवेह लिख्यते। तथा हि। "द्वयोरप्यर्चिरादिका गतिः श्रुता श्रुतौ। सा चापुनरावृत्तिलक्षणा। यथा पञ्चाग्निविद्यायां "तद्य इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते तेऽर्चिषमभि-सम्भवन्त्यर्चिषोऽहः" इत्यादौ। अर्चिरादिना गतस्य परब्रह्मप्राप्तिर-पुनरावृत्तिश्चाम्नाता "स एनान् ब्रह्म गमयति एतेन प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" इति। न च प्रजापतिवाक्यादौ श्रुतपरविद्याङ्गभूतात्मप्राप्तिविषयेयं "तद्य इत्थं विदुः" इति गतिश्रुतिः "ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते" इति परविद्यायाः पृथक्श्रुतिवैयर्थ्यात्। पञ्चाग्निविद्यायाञ्च "इति तु पञ्चम्यामाहुतावापः पुरुषवचसो भवन्ति" इति, "रमणीयचरणाः कपूयचरणाः" इति पुण्यपापहेतुको मनुष्यादिभावोऽपामेव भूतान्तर-संसृष्टानाम्, आत्मनस्तु तत्परिष्वङ्गमात्रमिति चिदचितोर्विवेकमभिधाय "तद्य इत्थं विदुः, तेऽर्चिषमभि सम्भवन्ति, इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" इति विविक्ते चिदचिद्वस्तुनी त्याज्यतया प्राप्यतया च य इत्थं विदुस्तेऽर्चिरादिना गच्छन्ति न च पुनरावर्तन्ते इत्युक्तमिति गम्यते। आत्मयाथात्म्यविदः परमपुरुषनिष्ठस्य च "स एनान् ब्रह्म गमयति"

इति ब्रह्मप्राप्तिवचनाद-चिद्वियुक्तमात्मवस्तु ब्रह्मात्मकतया ब्रह्मशेषतैकरसमित्यनुसन्धेयम्। तत्क्रतुन्यायाच्च। परशेषतैकरसत्वञ्च 'य आत्मनि तिष्ठन् यस्यात्मा शरीरम्' इत्यादिश्रुतिसिद्धम्'' इति। अतोऽक्षरनिष्ठस्याप्यर्चिरादिगतिः सिद्धा। यत्तु ''यः स सर्वेषु नश्यत्सु न विनश्यति'' इत्यस्याक्षरविषयस्य व्याख्याने ''सर्वेषु वियदादिभूतेषु सकारणेषु सकार्येषु विनश्यत्सु तत्र तत्र स्थितोऽपि न विनश्यति'' इत्युक्तम्; तदप्यचित्संसृष्टावस्थाविषयम्। अन्यथा पूर्वोक्तगतिविरोधात्। द्वादशाध्याये च ''ये त्वक्षरम्'' इत्यत्र ''तेऽपि मां प्राप्नुवन्त्येव। मत्समानाकारमसंसारिणमात्मानं प्राप्नुवन्त्येवेत्यर्थः'' इत्युक्तम्। अतः साम्प्रदायिक एवायं कैवल्याख्यो मोक्ष इति केचित्॥

20 கைவல்யபூர்வபக்ஷம்

தன் ஆத்மாவின் ஆநந்தத்தை நினைத்துக் கொண்டிருப்பதே கைவல்யம் என்னும் மோக்ஷம் என்று ஆளவந்தார் அருளிச் செய்துள்ளதால் வைகுண்டத்தில் பகவானை யனுபவிப்பதைக் காட்டிலும் கைவல்யம் என்னும் மோக்ஷம் ஒன்றிருக்கும் போது பகவத் ப்ராப்தியாகிய மோக்ஷம் ஒன்றே உள்ளது என்று சொல்வது பொருத்தமற்றது என்று சங்கித்து, கைவல்யம் என்னும் மோக்ஷம் தனியாகக் கிடையாது என்று மறுக்கப் போகிறார். அதற்கு முன் கைவல்யத்தைப் பற்றிய பூர்வ பக்ஷத்தைப் ப்ரமாணத்துடன் ஸ்ரீ தேசிகன் நிரூபிக்கிறார் நநு என்று தொடங்கி.

ச்லோ :- ஐச்வர்யாக்ஷரயாதாத்ம்ய பகவச்சரணார்திநாம்।
வேத்யோபாதேயபாவாநாமஷ்டமே பேத உச்யதே॥

என்று ஆளவந்தார் அருளிய கீதார்த்த ஸங்க்ரஹச் ச்லோகம் எட்டாம் அத்யாயத்தின் கருத்தின் சுருக்கத்தைத் தெரிவிக்கிறது. இதன் கருத்து. இந்த்ரன், சதுர்முகப்ரஹ்மா, சிவபெருமான் ஆகியோர் அநுபவிக்கும் போகத்தைக் காட்டிலும் சிறந்த போகம், என்பதே ஐச்வர்ய சப்தத்தின் பொருள். அக்ஷரயாதாத்ம்யம் - ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமற்ற ஜீவாத்மாவின் ஸ்வரூபம், பகவத்

விரும்புபவர்கள் ஆகியோருக்கு உரிய - வேத்ய - அறியத்தகுந்த பரிசுத்த ஆத்ம ஸ்வரூபம் முதலியவை. உபாதேய - அவரவர் விரும்பிய பயனுக்கேற்ப பகவானை நினைத்தல் இறக்கும் காலத்தில் பகவானை ஸ்மரித்தல் ஆகியவற்றின் வேற்றுமை விசேஷம் எட்டாம் அத்யாயத்தில் கூறப்படுகிறது என்பதாகும். இங்கு ஐச்வர்ய சப்தத்தால் மொழியப்பட்ட ப்ராக்ருத போகத்தினும் வேறுபட்டது அக்ஷர சப்தத்தால் ஜீவனுடைய உண்மை வடிவத்தை அநுபவிப்பதாகிய கைவல்யம் என்னும் மோக்ஷம் என்பது பெறப்படுகிறது. ஸ்ரீ ஆளவந்தாரும், ஸம்ஸ்ருத்யக்ஷர வைஷ்ணவாத்வஸு என்னும் சதுச்லோகீ ச்லோகத்தில் அமைந்துள்ள அக்ஷர சப்தத்தால் இதனை வெளியிட்டுள்ளார். ஸ்ரீ கீதையிலும், சதுர்விதாபஜந்தேமாம் ஜநா: ஸுக்ருதிந: அர்ஜுந। ஆர்த: ஜிஜ்ஞாஸுரர்தார்தீஜ்ஞாநீ ச பரதர்ஷப (ஹே அர்ஜுந புண்ணியம் செய்த ஆர்தன், ஜிஜ்ஞாஸு, அர்தார்தீ, ஜ்ஞாநீ என்னும் நான்கு வகையான அதிகாரிகள் என்னை அடைகிறார்கள்) என்னும் ச்லோகத்திற்கு ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் வ்யாக்யாநம் செய்யும்போது 'ஜிஜ்ஞாஸுசப்தம்' ப்ரக்ருதியினும் வேறுபட்ட பரிசுத்தமான ஜீவாத்ம ஸ்வரூபமான கைவல்யம் என்று பொருள் கொண்டிருப்பதால் கைவல்ய ரூபமான மோக்ஷம் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரராலும் அங்கீகரிக்கப்பட்டதேயாகும். ஏனென்றால் 'ஜிஜ்ஞாஸு: ப்ரக்ருதிவியுக்த ஆத்ம ஸ்வரூபாவாப்தி இச்சு:' 'ப்ரக்ருதியினும் வேற்றுமையுள்ள ப்ரத்யகாத்ம ஸ்வரூபத்தை அடைய விரும்புகிறவன்' என்னும் பாஷ்ய பங்க்தி காணப்படுகிறது. மேலும் எட்டாமத்யாயத் தொடக்கத்தில், ஏழாம் அத்யாயத்திற்கும் எட்டாமத்யாயத்திற்கும் ஸங்கதி (தொடர்) சொல்லும் பொழுது, அந்த அந்த அதிகாரிகள் செய்த புண்ணியத்தின் ஏற்றத் தாழ்வுக்கு ஏற்றவாறு, ஐச்வர்யம், அக்ஷரயாதாத்ம்யம், பகவத் ப்ராப்தி: இவற்றின் விருப்பத்தால் உபாஸகர்களின் வேற்றுமை தோன்றுகிறது (ஸுக்ருததாரதம் யேந சப்ரதிபத்தி வைசிஷ்ட்யாத் ஐச்வர்யாக்ஷரயாதாத்ம்ய பகவத் ப்ராப்தீச்சயா உபாஸகபேதம்) என்னும் சொற்றொடர் கீழே கூறிய கருத்தை ஆதாரமாகக் கொண்டுள்ளது. அங்ஙனமே கைவல்யத்தை விரும்புபவர்கள் நினைக்கும் முறையை 'யதக்ஷரம் வேத விதோவதந்தி விசந்தியத் யதய: வீதராகா:।

யதிச்சந்தோ ப்ரஹ்மசர்யம் சரந்தி தத்தே பதம் ஸங்க்ர ஹேண ப்ரவக்ஷ்யே (அஸ்தூலத் வாதிகுணகம் பருத்தல்

முதலியவையற்ற எந்த அக்ஷரத்தை வேதமறிந்தவர்கள் சொல்லுகின்றனரோ - ஆசையற்றவர்களான யதிகள் எந்த அக்ஷரத்தில் புகுகின்றனரோ, எந்த அக்ஷரத்தை அடைய விருப்பம் கொண்டு, ப்ரஹ்மசர்யவ்ரதத்தை அநுஷ்டிக்கின்றனரோ, மநத்தால் நினைக்கத்தக்க அத்தகைய என்னுடைய ஸ்வரூபத்தை உபாஸிக்கத் தக்கவாறு சொல்கிறேன் (இங்கே கூறியது அக்ஷரரூப பரமாத்மோபாஸநம் அது அக்ஷர ஸ்வரூபனான ஜீவனை அடைவதற்காக) இதுவே கைவல்யத்தை விரும்புபவரின் ஸ்மரண ப்ரகாரமாகும். மேலும், ஸர்வத்வாராணி ஸம்யம்யமநோஹ்ருதி நிருத்யச। மூர்த்நி ஆதாய ஆத்மந: ப்ராணம் ஆஸ்திதோ யோகதாரணாம்॥ ஓமிதி ஏகாக்ஷரம் ப்ரஹ்ம வ்யாஹரந்மாம் அநுஸ்மரந்। ய: ப்ரயாதி த்யஜந் தேஹம் ஸயாதி பரமாம் கதிம்॥ (காது முதலிய இந்த்ரியங்களை அவற்றின் செயல்களினின்றும் திருப்பி, ஹ்ருதய கமலத்திலிருக்கும் அக்ஷரமான என்னிடம் மனத்தைக் தடுத்து, என்னிடமே அசைவற்று இருந்து கொண்டு என்னைப் ப்ரதி பாதிக்கும் (கூறும்)) ஓம் என்னும் ஓரக்ஷரத்தைச் சொல்லிக் கொண்டு அவ்வோம் என்னும் எழுத்திற்குப் பொருளான என்னை நினைத்துக் கொண்டு ப்ராணனைத் தலையில் வைத்துக் கொண்டு, தேஹத்தை விட்டு எவன் இறக்கிறானோ, அவன், ப்ரக்ருதித் தொடர்பற்ற, என்னைப் போன்ற ஆத்மாவை அடைகிறான் என்று ப்ரக்ருதி வியுக்த ப்ரக்ருதித்தொடர்பற்ற ஆத்ம ஸ்வரூப உபாஸநமான கைவல்யோபாஸநம் சொல்லப்பட்டது. மேலும் இதுவரை ஐச்வர்யத்தையும் கைவல்யத்தையும் விரும்புபவர்கள் தாங்கள் தாங்கள் அடைவதற்கேற்றபடி பகவானை உபாஸிப்பதின் முறை மொழியப்பட்டது. இதற்குமேல் ஜ்ஞாநீ பகவானை உபாஸநம் செய்ய வேண்டிய முறையும், அவன் இறைவனை அடையும் முறையும் விளக்கப்படுகின்றன. என்று சொல்லி, அநந்யசேதா: ஸததம் யோமாம்ஸ்மரதி நித்யச:। த ஸ்யாஹம் ஸுலப: பார்த நித்யயுக்தஸ்ய யோகிந:॥ (காலங்களனைத்திலும், வேறொன்றை நினையாமல் என்னையே எவன் ஒருவன் நினைக்கிறானோ, அங்ஙனம் எப்பொழுதும் நினைக்கும் யோகிக்கும் நான் ஸுலபமாக அடையத்தக்கவன் ஆவேன். அதைப்போல் என்னுடைய ஐச்வர்யம் முதலியவற்றையும் அவனால் அடைய முடியும். அவ்வாறு அடைவதற்குரிய அறிவையும் அவனுக்கு நான் கொடுப்பேன் என்று பகவானுடைய உபாஸந முறை கூறப்பட்டது.

அதற்குப் பிறகு அவ்வத்யாயம் முடியும் வரை ஜ்ஞாநீ கைவல்யார்தீ ஆகியோர் ஸம்ஸாரத்திற்குத் திரும்புவதில்லை, ஐச்வர்யத்தை விரும்புபவன் மட்டும் திரும்பி ஸம்ஸாரத்தை அடைகிறான் என்றும் 'மாமுபேத்ய புநர்ஜந்ம துக்காலயம சாச்வதம்। நாப்நுவந்தி மஹாத்மாந: ஸம்ஸித்திம் பரமாம் கதா:॥ (என்னை அடைந்தவர் நிலையற்ற பிறவியை அடைய மாட்டார்கள், அவர்கள் உண்மையான ஆத்ம ஸ்வரூபத்தையறிந்தவர்கள் என்னிடம் மனத்தை வைத்து என்னை உபாஸித்து, உயர்ந்த ஸித்தி ரூபமான என்னை அடைந்தவர்கள் என்றும், 'ஆ ப்ரஹ்ம பவநாத் லோகா: புநராவர் திநோர்ஜுந। மாமுபேத்யது கௌந்தேய புநர்ஜந்ம நவித்யதே' (ப்ரஹ்மாண்டத்தின் நடுவே உள்ள உலகங்களெல்லாம் அழியக்கூடியவை. எனவே ஐச்வர்ய கதியை அடைந்தவர்களுக்கும் தாங்கள் இருக்கும் இடம் நசித்தவுடன் அழிவு உண்டு, என்னை அடைந்தவர்களுக்கு மட்டும் மறுபிறவி இல்லை) என்றும் ஸஹஸ்ர யுகபர்யந்தம் அஹர்யத் ப்ரஹ்மணோவிது:। ராத்ரிம் யுக ஸஹஸ்ராந்தாம்தேऽஹோராத்ரவி - தோஜநா:॥ அவ்யக்தாத் வ்யக்தய: ஸர்வா: ப்ரபவந்தி அஹராகமே ராத்ர்யாகமே ப்ரலீயந்தே தத்ரைவா வ்யக்த ஸம்ஜ்ஞகே। பூதக்ராமஸ்ஸ ஏவாயம் பூத்வா பூத்வா ப்ரலீயதே। ராத்ர்யாகமேவச: பார்த ப்ரபவத்யஹராகமே (மனிதர் முதல் சதுர்முக ப்ரஹ்மா ஈறாக உள்ள ஜநங்கள் உலகில் வாழ்கின்றனர். நான்கு ஸஹஸ்ரயுகங்கள் முடிந்தால் சதுர்முகனுக்கு ஒரு பகலாகும். அதைப்போல் நான்கு யுகஸஹஸ்ரங்கள் முடிந்தால் ஓரிரவாகும். இதனை ப்ரஹ்மாவிற்கு அஹோராத்ரம் என்று கூறுவர். என்றும், ப்ரஹ்மாவிற்கு அஹஸ் தொடங்கும் ஸமயத்தில் தேஹேந்த்ரியங்கள் முதலிய வ்யக்திகள், சதுர்முக தேஹ ரூபமான அவ்யக்தத்தினின்றும், தோன்றுகின்றன. இரவு வரும்போது சதுர்முக ப்ரஹ்மாவினுடைய தேஹத்தில் லயிக்கின்றன. கர்மாவுக்கு வசப்பட்ட இந்த ப்ராணிகளின் கூட்டம் அஹஸ் தொடங்கும் போது தோன்றித் தோன்றி இரவு வரும் போது லயிக்கிறது என்றும் உரை கூறினார். பிறகு பரஸ்தஸ்மாத்துபாவோऽந்யோऽவ்யக்தோऽவ்யக்த: ஸநாதந:। யஸ்ஸ ஸர்வேஷு பூதேஷு நச்யத்ஸு ந விநச்யதி। அவ்யக்தோக்ஷர இத்யுக்த: தமாஹு: பரமாம்கதிம்। யம்ப்ராப்ய நநிவர்தந்தே தத்தாம பரமம்மம (அந்த அசேதந ப்ரக்ருதியைக் காட்டிலும் உயர்ந்ததும் உத்பத்தியையும் நாசத்தையும் அடையாததும் காரணங்களுடன் கார்யங்கள் அழிந்த பொழுதும் நாசமடையாததுமான அவ்யக்தம்

என்றும் அக்ஷரம் என்றும் சொல்லப்படும் பொருளை வேதத்தை அறிந்த பெரியோர்கள் உயர்ந்த ப்ராப்யமாக (அடைய வேண்டியதாக) சொல்லுகின்றனர். கீழே சொல்லப்பட்ட எந்த ஸ்வரூபத்தை அடைந்து மக்கள் திரும்புவதில்லையோ, அதுவே எனக்கு உயர்ந்த நியமநம் செய்வதற்குரிய இடமாகும். அசேதநமான ப்ரக்ருதி ஒரு நியமநத்திற்குரிய (கட்டளையிடுவதற் குரிய) இடம். அந்த ப்ரக்ருதியுடன் கூடிய ஜீவப்ரக்ருதி இரண்டாவது நியமநஸ்தாநம். அசித்தின் நீங்கிய ஸ்வரூபத்துடன் உள்ள முக்தாத்மாவின் ஸ்வரூபம், உயர்ந்த (சிறந்த நியமநஸ்தாநம். அதுவே ஸம்ஸாரத்திற்குத் திரும்பி வராத நிலையாகும் என்று தத்தாம பரமம் மம' என்னும் பகுதி வரை கூறப்பட்டது. பிறகும் ஞானியால் அடைய வேண்டிய பொருள் அதனை விட மிகவும் வேறுபட்டதாகும் என்று மொழிந்து, புருஷ: ஸபர: பார்த பக்த்யாலப்யஸ்த்வந ந்யயா। யஸ்யாந்த ஸ்தாநிபூதாநி யேந ஸர்வமிதம் ததம், என்றச் லோகத்திற்கு (எந்த பகவானுடைய உள்ளே எல்லாப் ப்ராணிகளும் இருக்கின்றனவோ, எந்த உயர்ந்த புருஷனாலே இவையனைத்தும் வ்யாபிக்கப் பட்டுள்ளனவோ, அந்தப் பரபுருஷன் (உயர்ந்த புருஷன்) இடைவிடாமல் செய்யப்படும் பக்தியால் அடையத்தக்கவன் என்று உரை தரப்பட்டது. பிறகு, ஆத்மாவினுடைய உண்மையை அறிந்தவனுக்கும், பரமபுருஷனை உபாஸிப் பவனுக்கும் பொதுவான அர்ச்சிராதிகதியைச் சொல்கிறுர், என்று பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டது. இதற்கு மேல் பாஷ்ய க்ரந்தமே எழுதப்படுகிறது. அவ்வாறே இவை இரண்டும் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜந பங்க்தி மொழி பெயர்ப்பு - இங்கு 'த்வயோரபி' என்று தொடங்கி 'யஸ்யாத்மாசரீரம் இத்யாதி ச்ருதி ஸித்தம் வரையுள்ள பங்க்திகள் பாஷ்யத்திலுள்ளவை. அவற்றின் கருத்தைச் சிறிது கவனிப்போம். இருவருக்கும் 'தன்னுடைய ஆத்மாவை அறிந்தவன், பரப்ரஹ்ம உபாஸநம் செய்தவன் ஆகிய இருவருக்கும்' அர்ச்சிராதிகதி (அர்சிஸ், அஹஸ், சுக்லபக்ஷம் முதலிய மார்க்கம்) ச்ருதியில் ஓதப்பட்டுள்ளது. அதில் சென்றவர்கள் மறுபடியும் ஸம்ஸாரத்திற்குத் திரும்ப மாட்டார்கள். உதாஹரணமாக பஞ்சாக்நி வித்யையில் யேசேமேऽரண்யே ச்ரத்தா தப இதி உபாஸதேதேऽர்சிஷம பிஸம்பவந்தி அர்சிஷ: அஹ: அஹ்ந: அபூர்யமாண பக்ஷம் ஆபூர்யமாண பக்ஷாத் யாந்ஷட் உதங் ஏதி மாஸாந் தாந், மாஸேப்ய:

ஸம்வத்ஸரம் ஸம்வத்ஸராதாதித்யம் ஆதித்யாத் சந்த்ரமஸம், சந்த்ரமஸ: வித்யுதம் தத்புருஷ: அமாநவ: ஸ ஏநாந் ப்ரஹ்ம கமயதி ஏஷ தேவயாந: பந்தா: இதி (இங்கே தத்சப்தம் முன் சொல்லப்பட்ட ப்ரத்ய காத்ம ஸ்வரூபத்தைக் குறிக்கிறது. இந்தச் ச்ருதிக்குப் பொருள் கூறுவதற்கு முன் பஞ்சாக்நி வித்யையைப் பற்றி அறிய வேண்டிய தாவச்யகம். எனவே அதனை முதலில் பார்ப்போம். ச்வேத கேது என்பவனைப் பார்த்து, பாஞ்சால அரசன், புண்ய பாபம் செய்தவர்கள்செல்லும் இடம், கர்மிகள் இவ்வுலகிற்குத் திரும்பும் முறை, தேவயாநம் பித்ருயாணம் (தேவமார்கம் பித்ருமார்கம் (இவற்றின் வேற்றுமை, எப்பொழுதும் ஸ்வர்கத்திற்குச் செல்லும் மனிதர்களால் ஸ்வர்க லோகம் நிறையாமை ஏன்? ஸ்வர்கத்திற்குச் செல்லாத மனிதன் யார்? என்று கேட்டு, கடைசியாக ஐந்தாம் ஆஹுதியில் ஜலங்கள் புருஷன் என்னும் சொல்லால் சொல்லப்படுவது ஏன்? என்று கேட்டான். அவற்றிற்கு விடையளிக்க ச்வேத கேதுவால் இயலவில்லை. எனவே, பாஞ்சால அரசனே ச்வேத கேதுவுக்கு விடையளிக்கத் தொடங்கினான், முதன் முதலில் ஸ்வர்க லோகத்தை அக்நியாக உருவகம் செய்து, அவ்வக்நியில் ஜீவனுடைய ப்ராணன்கள் ச்ரத்தையை (ஜலங்களை - பூத ஸூக்ஷ்மங்களை) ஹோமம் செய்தன. அவற்றினின்றும் ஸோம ராஜா தோன்றினன். பிறகு பர்ஜந்ய தேவனை அக்நியாக உருவகித்து அதில் ஸோம ராஜாவை ஹோமம் செய்தன. அதனின்றும் மழை தோன்றியது. பிறகு பூமியை அக்நியாக உருவகித்து, அதில் முன் தோன்றிய வர்ஷத்தை (மழையை) ஹோமம் செய்தன. அதனின்று அந்நம் (சோறு) உண்டாயிற்று. மேலும் புருஷனை அக்நியாக உருவகித்து, அதில் அந்நத்தைப் ப்ராணன்கள் ஹோமம் செய்தன. அதனின்றும் ரேதஸ் (பும்ஸ்த்வம் (ச்வேதநீர்) தோன்றிற்று. பின்னர் ஸ்த்ரீயை அக்நியாக ரூபணம் செய்து, அதில் ரேதஸ்ஸை ஹோமம் செய்தன. அந்த ஸ்த்ரீயிடம் கர்பம் உண்டாயிற்று. இவ்வாறு ஐந்தாம் ஆஹுதியில் ஜலங்கள் புருஷன் என்னும் சொல்லால் சொல்லப்படுகின்றன, என்றான்.

இங்கு ஐந்து அக்நிகள் மொழியப்படுவதால் இதற்குப் பஞ்சாக்நி வித்யா என்பது பெயர். இதற்கு மேல் 'தத்ய இத்தம் என்பதின் சுருக்கத்தைக் கவனிப்போம் தத் - அந்த கீழே சொல்லப்பட்டவாறு (ஸ்வர்கம், மழை, பூமி, புருஷன் யோஷித்

(ஸ்த்ரீ) ஆகியோரிடம், ச்ரத்தை (பூத ஸூக்ஷ்மம்) ஸோமராஜா, மழை, அந்நம், ரேதஸ் இவற்றைச் சரீரமாகக் கொண்டதாயும், ப்ரக்ருதியின் வேறுபட்டதாயும் உள்ள ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை யார் அறிகின்றனரோ, என்பது விது:? என்கிற பாகம் வரையுள்ள பங்க்தியின் பொருள். இங்கே அந்த ஸ்வரூபம் ப்ரஹ்மத்திற்குச் சரீரம் என்பதாகவும் அறிய வேண்டும் என்பது பாஷ்யகாரரின் திருவுள்ளம். ஏனென்றால், 'அப்ரதீகாலம்பநாந்' என்னும் ஸூத்ரத்தில் பஞ்சாக்நியை அறிந்தவனுக்கு அரிசிராதிகதியை ச்ருதி சொல்வதாலும், அர்சிராதி மார்கமாகச் செல்பவன் மறுபடி ஸம்ஸாரத்திற்குத் திரும்பாததாலும் என்ற கருத்துடைய பாஷ்ய பங்க்தி காணப்படுகிறது. மேலும் தத்க்ரது ந்யாயத்தாலே (ப்ரஹ்மாத் மகாத்மாநு ஸந்தாநம் ஸித்தம் என்பதும் அங்கேயே உள்ளது. ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகவும், ப்ரத்ய காத்மாவை உடலாகவும் கொண்டு அவன் உபாஸித்தான் என்பது ஸித்தித்தது, என்பதாக அந்த பாஷ்யத்திற்குப் பொருள் கொள்ள வேண்டும். அதாவது 'யதாக்ரது: அஸ்மிந்லோ கே புருஷ: பவதி ததா இத: ப்ரேத்யபவதி என்பது தத்க்ரது ந்யாயத்தை வெளிப்படுத்தும் ச்ருதியாகும். இங்கு க்ரதுசப்தம் உபாஸநத்தைக் குறிக்கிறது. உபாஸகன் இவ்வுலகில் எவ்வாறு உபாஸிக்கிறனோ அவ்வாறே இவ்வுடலை விட்டு முக்தியடைந்த பொழுதும் காணப்படுகிறன் என்பது யதாக்ரது. என்னும் ச்ருதியின் கருத்து. இங்கே உபாஸகன் ப்ரக்ருதியின் வேறுபட்டவனான தன்னை ப்ரஹ்மத்திற்கு உடலாயிருப்பதாக உபாஸித்தால் தான், மோக்ஷத்திலும் அங்ஙனமே அறியப்படுவான். இராவிட்டால், வேறு விதமாக அல்லவா, அவன் அறியப்படுவன். இக்கருத்தை மனத்தில் கொண்டே 'அப்ரதீக' என்னும் ஸூத்ரத்தில் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ப்ரக்ருதி விநிர்முக்த ப்ரஹ்மாத்மகாநு ஸந்தாநம் ஸித்தம் என்றருளிச் செய்தார். காட்டிலிருந்து கொண்டு ச்ரத்தையுடன் தப: என்று சொல்லக்கூடிய ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிப்பவர்கள் 'அர்சிஸ்' முதலிய வழிகளால் அமாநவ புருஷனை அடைகிறர்கள். அவன் இவர்களை ப்ரஹ்மத்திடம் கொண்டு சேர்க்கிறன் என்பது தேஸ்ர்சிஷம் என்று தொடங்கும் ச்ருதியின் கருத்தாகும். 'ப்ரஹ்மாத் மகாத்மாநு ஸந்தாநம்' என்றபடியால் ஆத்ம சப்தத்தை ப்ரத்யகாத்மா என்று பொருள் கொண்டு அதனை அநுஸந்தாநம் செய்வதே கைவல்யோபாஸநம் என்று எண்ணி கைவல்ய பூர்வ பக்ஷத்திற்கு தேஸ்ர்சிஷம் என்ற ச்ருதியைப் பூர்வ பக்ஷீ

ப்ரமாணமாகக் காட்டுகிறுன். இவ்வழியாகச் செல்பவர்கள் ஸம்ஸார பந்தத்தில் சிக்கிக் கொள்வதில்லே' என்று காணப்படுவதால் கைவல்யார்தியும் மோக்ஷத்தை அடைந்தவனாகவே கருதப்படுகிறுன் என்பதும் பூர்வபக்ஷியின் அபிப்ராயம். இங்கே, பாஷ்யத்தில் 'நச' என்பதால் சங்கித்து, பரிஹரிக்கிறுர். அதாவது, அபஹத பாப்மா விஜர: விம்ருத்யு: விசோக: விஜிகத்ஸ: அபிபாஸ: ஸத்யகாம: ஸத்ய ஸங்கல்ப: ஸ: அந்வேஷ்டவ்ய: ஸவிஜிஜ் ஞா ஸிதவ்ய: ஸர்வாந் லோகா நாப்நோதி ஸர்வாம்ச காமாந் யஸ்த மாத்மா நமநு வித்யவிஜாநாதி இதி ப்ரஜாபதி: உவாச' (இந்த ஆத்மா பாபத் தொடர்பற்றவன் முதுமையற்றவன் அழியாதவன், சோகமற்றவன், உண்ணும் விருப்பமற்றவன் தாகமற்றவன், உண்மையான குணங்கள் நிறைந்தவன், பிறரால் தடுக்க முடியாத எண்ணம் கொண்டவன், அத்தகையவனைத் தேடி அறிபவன் எல்லா வுலகங்களையும் விருப்பங்களனைத்தையும் பெறுவான் என்று ப்ரஜாபதி சொன்னார்) என்னும் ப்ரஜாபதி வாக்யம் பரவித்யைக்கு அங்கமான ப்ரத்ய காத்மாவை அடைவதற்குரிய வழியை மொழிகிறது; எனவே ஸ்வதந்த்ரமான ப்ரத்யகாத்ம ப்ராப்தியைப் பற்றி அது சொல்லவில்லே. எனவே கைவல்ய ப்ராப்திக்கு இந்த கதியை உபாயமாகச் சொல்ல முடியாது. எனவே பூர்வபக்ஷம் நிலேக்காது என்பது சங்கை. அதற்கு, இங்ஙனம் சொன்னால் யேசேமேரண்யே என்பதாலேயே ப்ரஹ்ம வித்துக்களை வரையும் குறிப்பிட்டதால் 'தத்ய இத்தம் விது:' என்று தனியாகக் கூறுவது வீணாகும். ஆகவே இது கைவல்ய உபாஸகரைப் பற்றிய கதியே ஆகையால். கைவல்ய பூர்வபக்ஷம் சரியானதே என்பது ஸமாதாநம். பஞ்சாக்நிவித்யையில், இங்ஙனம் ஐந்தாவது ஆஹுதியில், என்னும் சொல்லால் அறிவிக்கப்பட்ட பூத ஸூக்ஷ்மங்கள் புருஷனாகிறுன் என்று அறிவிக்கப்பட்டது. 'ரமணீயசரணா: கபூயசரணா:' (நல்ல செயல்களைச் செய்பவர்கள், இழிந்த செயலேச் செய்பவர்கள், என்று வேறு பூதங்களுடன் சேர்ந்த ஜலங்களே புண்ய பாப வயத்தால் மனிதனாக ஆயின. ஆத்மாவுக்கு அச்சரீரத்துடன் சேர்க்கை மட்டுமே உண்டு என்றும் ச்ருதி சேதநம் அசேதநம் இவற்றின் வேறுபாட்டைச் சொல்லி, சேதநா சேதநங்களுள், சேதனனே அடைய வேண்டும், அசேதநத்தை விட வேண்டும் என்றும் மொழிந்து, இங்ஙனம் அறிபவர்கள் அர்சிராதி மார்கத்தால் ப்ரஹ்மத்தை அடைகின்றனர்.

அவர்கள் ஸம்ஸாரத்திற்குத் திரும்புவதில்லை. என்றும் சொல்லப்பட்டது என அறிகிறோம். ஆத்மாவின் உண்மையறிந்தவனும் பர ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிப்பவனும் 'ஸ ஏநாந் ப்ரஹ்ம கமயதி' (பர ப்ரஹ்மத்தை அடைகின்றனர்) ஆத்மா அசித்தின் வேறுபட்டது; அது, ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொண்டது. அதனால் தான் ப்ரஹ்மத்திற்கு அடிமை என நினைக்க வேண்டும். தத் க்ரது ந்யாயத்தாலும் (எப்படி உபாஸிக்கிறனோ அப்படியே ஆகிறன்) இக்கருத்தே பெறப்படுகிறது. 'ய ஆத்மநிதிஷ்டந்' முதலிய ச்ருதிகள் ஜீவன் பரப்ரஹ்மத்திற்குச் சேஷன் (அடியவன்) அவ்வடிமையே இன்பம் (அவனுக்கு இன்பம் பயக்கிறது) என்று பகர்கின்றன. ஆகையால், ஜீவாத்மாவை உபாஸிப்பவனுக்கும் அர்ச்சிராதிகதி உண்டு என்று ஏற்படுகிறது.

இங்குச் சிலர் (ஆகாயம் முதலிய பூதங்களனைத்தும், அவற்றின் காரணங்களும் கார்யங்களும் அழியும் பொழுது, அவ்வவ்விடத்தில் இருந்தாலும் இந்த ஜீவன் அழிவதில்லை) என்று அக்ஷரத்தைப் பற்றிய ச்லோகத்தின் உரையில் சொல்லப்பட்டிருப்பதால் ஜீவன் இறப்பதே இல்லை என்பது அறியப்படுவதால் அவனுக்கு அர்ச்சிராதிகதி எங்ஙனம் பொருந்தும் ? இறப்பவனுக்கல்லவா அர்சிராதிகதி மொழியப்பட்டுள்ளது, என்று கேட்கின்றனர். அதற்கு ஸம்ஸாரதசையில் அசித்தோடு கூடிய நிலையை அங்கே, சொன்னார் எனக்கூறி அக்கேள்வியை மறுக்க. அவ்வாறு ஒப்புக் கொள்ளாவிட்டால் முன்கூறிய கதியோடு முரண் ஏற்படும்.

பன்னிரண்டாம் அத்யாயத்திலும், 'யேத்வக்ஷரம் அநிர்தேச்யம் அவ்யக்தம் பர்யுபாஸதே। ஸர்வத்ர கம சிந்த்யம் ச கூடஸ்தமசலம் தருவம்। தந்நியம் யேந்த்ரியக் ராமம் ஸர்வத்ர ஸமபுத்தய:। தேப்ரா ப்நு வந்திமாமேவ ஸர்வ பூதஹி தேரதா: (ப்ரத்ய காத்ம ஸ்வரூபத்தை தேஹத்தின் வேறுபட்டதாகக் காட்ட முடியாது. அது கண் முதலிய இந்த்ரியங்களுக்குப் புலனாகாது. தேவன் முதலிய உடல்களில் இருந்தாலும் அவற்றின் வேறுபட்டதாக நினைக்க இயலாது. எல்லாவற்றுக்கும் பொதுவானது (தேவன் முதலிய சிறப்புடன் சேராதது) தன் இயல்பின் பிறழாததும் நித்யமானதுமான இத்தகைய பண்புகள் கொண்ட ஆத்மாவைக்

வேற்றுமையிருந்தாலும் ஆத்மாக்களெல்லாம் அறிவு வடிவம் கொண்டவை என்று ஸமமான அறிவுடையவர்களும் ப்ராணிகளனைத் திடமும் நன்மையைத் தேடுபவர்களுமான எந்தப் பெரியோர்கள் உபாஸிக்கின்றனரோ அவர்களும் என்னை அடைகின்றனர் என்று மொழியப்பட்டது. ஆகையால் கைவல்யம் என்னும் மோக்ஷம் குரு பரம்பரையாக ஏற்கப்பட்டதேயாகும் என்பர் சிலர். அதற்கு விடை கூறப்படுகிறது.

२१ कैवल्यसिद्धान्तनिरूपणम्

अत्रोच्यते। न तावदयं मोक्षो भाष्यकाराभिमतः ; शारीरकभाष्ये व्यक्तमुक्तत्वात्। तथा हि ''वाक्यान्वयात्'' इत्यधिकरणे तावत् ''अमृतत्वस्य परमपुरुषवेदनैकोपायतया प्रतिपादनात्'' इत्युक्त्वा ''परमपुरुषविभूतिभूतस्य प्राप्तुरात्मनः स्वरूपयाथात्म्यवेदनमपवर्गसाधनभूतपरमपुरुषवेदनोपयोगितयाऽऽवश्यकम्; न स्वत एवोपायत्वेन'' इत्युक्तम्। तथा ''येयं प्रेते विचिकित्सा मनुष्ये'' इत्यादिव्याख्याने तत्तद्वाद्यभिमतमोक्षविकल्पानुपन्यस्य ''त्र्यन्तनिष्णातास्तु'' इत्यादिना जीवपरयोः स्वरूपस्वभावानप्यभिधाय ''जीवस्यानादिकर्मरूपाविद्यातिरोहितस्य अविद्योच्छेदपूर्वकस्वा भाविकपरमात्मानुभवमेव मोक्षमाचक्षते'' इत्युक्तम्। ''सर्वकर्मविनिर्मुक्तात्मस्वरूपावाप्तिर्हि भगवत्प्राप्तिगर्भा। ''त इमे सत्याः कामा अनृतापिधानाः'' इति भगवतो गुणगणस्य तिरोधायकत्वेनानृतशब्देन स्वकर्मणः प्रतिपादनात्'' इति वेदार्थसंग्रहेऽभिहितम्। एवं वरदविष्णुमिश्रैरपि ''नन्वेवं निश्शेषकर्मक्षयाभावात् कैवल्यप्राप्तौ न मुक्तः स्यात्'' इत्याशङ्क्योक्तम्, ''सत्यम्; अमुक्त एव सः मोक्षस्य परमात्मानन्दा नुभवरूपत्वात्, तस्य ब्रह्मानन्दानुभवाभावात् स्वानन्दमात्रानुभवात्। स्वानन्दमात्रानुभवश्च ''योगिनाममृतं स्थानं स्वात्मसन्तोषिणश्च ये'' इति भगवत्पराशरवचनात्। मुक्तिव्यतिरिक्तमनपायि योगसाध्यमैश्वर्यम्'' इति भट्टपराशरपादैरध्यात्मखण्डद्वयव्याख्यायां ऐश्वर्याक्षरयोः अपवर्गव्यतिरिक्ततया तुल्यत्वं दर्शितम्। ''अन्येष्वैश्वर्याक्षरभोगेषु अनपेक्षया जुगुप्सया साधिष्ठानम्'' इत्यादिना। यदि चासौ मोक्षः तदा

स्वाभाविकरूपप्राप्तिमन्तरेण न पर्यवसानम्। यदि पर्यवसानम् ; तदा नित्यसंसारविशेष एवायमिति मन्तव्यम्। अशरीरस्य कथं संसारित्वमिति चेत्; कथं वा प्रलयदशापन्नस्य? तदानीमप्युत्तरशरीराद्यारम्भयोग्यसूक्ष्माचित्संसर्गादिति चेत्; अस्याप्यचित्संसर्गोऽभ्यु पगन्तव्य एव। अतः शरीरारम्भो भविष्यति न वेत्येष एव विशेषः। किमस्याचित्संसर्गे प्रमाणमिति चेत्; स्वपरयाथात्म्यानुभवाभावः। मायायवनिकान्तर्हितो हि जीवो यथावस्थितं स्वरूपंन जानाति। किं कारणमिति चेत्; कर्मविशेषः। उक्तञ्च वेदार्थसंग्रहे "सर्वकर्मविनिर्मुक्तात्म स्वरूपावाप्तिर्हि; भगवत्प्राप्तिगर्भा। त इमे सत्याः कामा अनृतापिधानाः" इति भगवतो गुणगणस्य तिरोधायकत्वेनानृत शब्देन स्वकर्मणः प्रतिपादनात्" इति। यद्यस्य निश्शेषाविद्याविलयेऽपि परमात्मयाथात्म्यानुभवो न स्यात्, अन्येषामपि तथा स्यात्; अविशेषात्। तावदेवास्य स्वाभाविकरूपं स्यात्, अचित्संसर्गेऽपि कथमसौ पुनर्न संसरतीति चेत्; कैवल्यहेतुकर्म-जनितभगवत्संकल्पस्य तथाविधत्वादिति भाव्यम्। ननु तापत्रयाभिहतोऽयमीश्वरज्ञानादेव विशुद्धिं गतः तत्कथं विशदस्वात्मानुभवदशायामीश्वरं विस्मरेदिति चेत्; सम्यगुक्तम्। तथापि कैवल्यसद्भावे निर्बन्धश्चेत् पूर्वोक्त एव हेतुः। उक्तञ्च श्रीविष्णुचित्तैः-ब्रह्मप्राप्तीच्छयोपक्रान्तस्योपासनस्य कथं केवलप्रापकत्वम्? उच्यते। यथा स्वर्गकामस्यैव यागे प्रक्रान्तस्य यथावदननुष्ठाने ब्रह्मराक्षसत्वादि भवति" इति। ननु कस्यैवंविधे स्वाभाविकभगवदनुभवयोग्यतागन्धविधुरतयादग्धबीजपर्याये स्वात्मन्यभि-लाषः स्यादिति चेत्: हन्त। अनेवंविधेष्वपि स्वर्गपशुपुत्रभि-क्षोदनादिष्वभिलाषिणो दृश्यन्ते, किं पुनरतिशयानन्दशालिन्येवंविधे। प्रसिद्धञ्च प्रियास्पदत्वं स्वात्मनः। आगमश्च "आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनम्" इत्यादि। सुप्तोत्थितप्रत्यभिज्ञानं सुखमहमस्वाप्समित्येवंरूपं प्रागेवोक्तम्। प्रपञ्चितञ्च भाष्यादिषु। श्रीविष्णुचित्तैश्चोक्तम्

"स्वापे सुखत्वाभिज्ञानात् तद्विच्छेदे च रोषतः।

कथमिह मोक्षव्यपदेश इति चेत्; दुःखहे
देहेन्द्रियात्यन्तविलयात्। केनमार्गेण केवलो गच्छति ? कुत्र ति
इति चेत् ; येन केनापि यत्रकुत्रापि। न तावदर्चिरादिगतिः
परस्तात् वासश्चास्य युज्यते। परमात्मोपासनप्रकरणेष्वेव तयोः श्रव
"तद्य इत्थं विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते" इति विभाग
परमात्मात्मकस्वात्मानुसन्धानस्वात्मशरीरकपरमात्मानुसन्धानभेद-
मूलवात्। यदिचास्यार्चिरादिमार्गेण गतिस्स्यात्, तदा विशिष्टदेश
निश्शेषाविद्यानिवृत्ति र्ब्रह्मप्राप्तिश्च स्यादेव ; "स एनान् ब्रह्म गम
इति श्रवणात्। सूत्रञ्च "दर्शनाच्च" इति। एवञ्च
ज्ञानसङ्कोचहेतुभूताविद्यात्यन्तविलयात् सर्वज्ञत्वादिप्रसङ्गो दुष्प
भगवद्यामुनमुनिभिरपि "संसृत्यक्षरवैष्णवाध्वसु" इति वैष्ण
पृथगुपदिष्टः। अक्षिपुरुषस्य परमात्मत्वनिर्णयायोक्ते "श्रुतोपनि
गत्यभिधानाच्च" इतिसूत्रे भाष्यञ्च "अधिगतपरमपुरुषयाथात्म्य
सन्धेयतया श्रुत्यन्तरप्रतिपाद्यमानार्चिरादिका गतिर्या तामपुनरा
क्षणपरमपुरुषप्राप्तिकरीमुपकोसलायाक्षिपुरुषं श्रुतवते" इत्यादि। अ
केवलात्मानुसन्धायिनोऽर्चिरादिगतिर्नास्ति। अन्यथा
परमात्मनिर्णयायोगात्। "अप्रतीकालम्बनान्नयतीति बादरायणः"
सूत्रे चात्र वक्तव्यं सर्वं प्रपञ्चितं भाष्ये। पञ्चाग्निविद्यानिष्ठ
प्रकृतिविनिर्मुक्तब्रह्मात्मक स्वात्मानुसन्धायित्वं तत्रैव तत्क्रतुन्याय
निर्णीतम्। भूमविद्यागतप्राणशब्दवाच्यकेवलजीवोपासकस्य
आर्चिरादिगतिः कण्ठोक्त्या प्रतिषिद्धा "नामादिप्राण
प्रतीकालम्बनानां तु उभयविधश्रुतिसिद्धोपासनाभावात् त
न्यायाच्चार्चिरादि गतिर्ब्रह्मप्राप्तिश्च न विद्यते" इत्या
नामादिप्राणपर्यन्तोपासकानां "विशेषञ्च दर्शयति" इति
फलान्तरञ्च प्रदर्शितम्। तदधिकरणोपसंहारे चोक्तम् "तस्मादचि
केवलं वा चिद्वस्तु ब्रह्मदृष्ट्या तद्वियोगेन च य उपासते; न
नयति।अपि तु परं ब्रह्मोपासीनानात्मानञ्च प्रकृति
ब्रह्मात्मकमुपासीनानातिवाहिको गणो नयतीति सिद्धम्" इति

चोक्तम् ''पञ्चाग्निविदस्तु प्रकृतिवियुक्तात्मस्वरूपं ''य आत्मनि तिष्ठन्'' इत्यादिना ब्रह्मात्मकमुपासते इत्यप्रतीकालम्बनत्वं तत्क्रतुन्यायाविरोधश्च। उभयेऽपि परिपूर्णं ब्रह्मोपासते मुखभेदेन स्वात्मशरीरं ब्रह्म केचन। ब्रह्मात्मकस्वात्मानमितरे'' इत्यादि। एवं दीपेऽपि प्रपञ्चितं द्रष्टव्यम्। एवं स्थिते श्रीमद्गीताभाष्यवाक्यान्यपि तदनुरोधेन वर्णनीयानि। पञ्चाग्निविदोऽर्चिरादिगतिस्तावत् सर्वग्रन्थेषु अविगीता। तस्य च परमात्मात्मकस्वात्मानुसन्धातृत्वं सिद्धम्। तस्य किं कैवल्यमेव पुरुषार्थः? उत परमात्मानुभवोऽपि ? इत्यत्र विशयः। तत्र च शारीरकभाष्याद्यनुसारे तस्य परमात्मानुभवः श्रीमद्गीताभाष्यस्वारस्यानुसारे कैवल्यम, इतीच्छन्ति। उभयाविरुद्धतया ग्रन्थनिर्वहणं तु श्रीमद्गीताभाष्यटीकायां तात्पर्यचन्द्रिकाया मुक्तमस्माभिः।

21. கைவல்யஸித்தாந்தத்தை நிரூபித்தல்

அந்தக் கைவல்யம் என்னும் மோக்ஷத்தை ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் அங்கீகரிக்கவில்லை. சாரீரக பாஷ்யத்தில் இஃது நன்கு விளக்கப் பட்டுள்ளது. அதாவது, 'வாக்யாந்வயாத்' என்னும் அதிகரணத்தில் மோக்ஷமென்பது, பரமபுருஷனை உபாஸிப்பதையே உபாயமாகக் கொண்டது என்றறிவித்ததால்' என்று மொழிந்துள்ளார். பிறகு பரமபுருஷனுக்கு விபூதியான ஜீவாத்மாவின் உண்மையான அறிவு, மோக்ஷத்திற்குக் காரணமான பரமபுருஷனுடைய உபாஸநத்தில் உபயோகப்படுவதால், அவ்வறிவே தேவைப் படுகிறது. அன்றித் தனி உபாயமாகத் தேவைப்படுவதில்லை. என்று பகரப்பட்டுள்ளது. அவ்வாறே 'யேயம் ப்ரேதே விசிகித்ஸாமநுஷ்யே, முதலிய வாக்கியங்களின் உரையில் அநேக வாதிகள் அங்கீகரித்த மோக்ஷங்களைக் கூறினார். அதாவது பல மதத்தினர் மோக்ஷ விஷயத்தில் மாறுபட்ட கருத்துக்களை வெளியிடுகின்றனர். சிலர் அறிவே ஆத்மா என்று அங்கீகரித்து அதனுடைய ஸ்வரூபத்தின் அழிவையே மோக்ஷம் என்று சொல்கின்றனர். சிலர் அறிவு வடிவமான ஆத்மாவிலுள்ள அவித்யையின் அழிவை மோக்ஷம் என்றும், மற்றும் சிலர், கல் வடிவமான ஆத்மாவுக்கு அறிவு முதலிய விசேஷ

பாபத்தின் தொடர்பற்ற பரமாத்மாவை ஒப்புக்கொண்டு, தேஹம் முதலிய உபாதிகளின் தொடர்பால் அந்த ப்ரஹ்மமே ஜீவனாகி, உபாதிகள் கழிந்த பிறகு ப்ரஹ்மத் தன்மையையடைகிறது அதுவே மோக்ஷம் என்றும் மொழிகின்றனர். வேதாந்தத்தை நன்கு கற்ற பெரியோர்களோ (விசிஷ்டாத்வைதிகளோ) என்றால், உலகங்களனைத்துக்கும் காரணமாயும், விடத்தக்க தோஷத்தின் தொடர்பற்ற எண்ணற்ற அறிவு ஆநந்தவடிவம் கொண்டதும், இயல்பாகவே எல்லையற்ற மேன்மை பொருந்திய எண்ணற்ற கல்யாண குணங்களுக்கு இருப்பிடமானதும், தன்னின் வேறுபட்ட பொருளைக் காட்டிலும் விலக்ஷணமானதும், பொருள்கள் அனைத்துக்கும் ஆத்மாவாகவும் உள்ள பரப்ரஹ்மத்திற்குச் சரீரமாயும் விசேஷணமாயும் அநுகூலமாயும் எண்ணற்ற அறிவு வடிவம் கொண்டவனும், பரமாத்மாவினுடைய அநுபவம் ஒன்றையே சுவையாகப் பெற்றவனுமான ஜீவனுடைய அநாதியான கர்ம என்னும் அவித்யையினால் மறைக்கப்பட்டது அவனுடைய ஸ்வரூபம். அந்த ஸ்வரூபத்தினுடைய அவித்யை அழிந்து இயல்பான பரமாத்மாவை அந்த ஜீவன் அநுபவிப்பதே மோக்ஷமாகும்' என்று அருள்கின்றனர் என்று ஸ்ரீ பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டது. இத்தகைய ஸர்வ கர்ம விநிர் முக்தாத்ம ஸ்வரூபாவாப்தி: ஹி பகவத் ப்ராப்தி கர்பா। (இத்தகைய கர்மத் தொடர்பற்ற ஜீவனுடைய ஸ்வரூபத்தை அந்த ஜீவன் பெறுவது பகவானை விட்டுப் பிரியாத நிலையாகும் என்னும் பாஷ்ய பங்க்தி கீழ்க் கூறிய கருத்தை விளக்குகிறது. இதனையே 'த இமே ஸத்யா: காமா: முதலிய சொற்றொடர்களால் தெளிவிக்கிறார். 'த இமே ஸத்யா: காமா: அந்ருதா பிதாநா: அத்தகைய பகவானுடைய குணங்களை அந்ருதம் என்னும் கர்ம மறைக்கிறது என்று பகவானுடைய குணக்கூட்டத்தை மறைக்கக்கூடியது அந்ருத சப்தத்தின் பொருளாகிய கர்ம ஆகும் என்று ஸ்ரீபாஷ்யகாரர் வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்தில் தெரிவித்துள்ளார் (கைவல்யத்தில் கீழே சொல்லப்பட்ட கர்ம அழிந்து விட்டதால் பகவானுடைய குணாநுபவம் அவச்யம் கிடைக்கும் என்பது கருத்து) இதற்கு மேல் கைவல்யம் மோக்ஷமன்று என்பதில் வரத விஷ்ணுமிச்ரரின் வசநத்தைப் ப்ரமாணமாகக் காட்டுகிறார் ஏவம் என்பதால். நந்வேவம் என்பதிலிருந்து ஐச்வர்யம் இதி என்பது வரை வரத விஷ்ணுமிச்ரருடைய வாக்கியம். கைவல்யோபஸகனுக்கு

அவித்யை (கர்ம) முழுதும் அழியாததால் கைவல்யத்தை அடையும் பொழுது அவன் முக்தனென்று சொல்லப்பட மாட்டானே என்று சங்கித்து, ஸத்யம், உண்மைதான் அவன் முக்தியடைந்தவனல்லனே. ஏனென்றால், மோக்ஷம் என்பது பரமாத்மாநுபவ வடிவம் கொண்டது. கைவல்யாதிகாரிக்கு ப்ரஹ்மாநந்தாநுபவம் கிடையாது. அவன் தன்னுடைய (ப்ரத்ய காத்மாவினுடைய ஆநந்தத்தையே அநுபவிக்கிறான். தன்னுடைய ஆநந்தத்தை மட்டும் அநுபவிப்பவருக்கு உரிய இடத்தை 'யோகிநாமம்ருதம் ஸ்தாநம் ஸ்வாத்ம ஸந்தோஷிண: சயே' (தன்னுடைய ஆத்மாவை மட்டும் அநுபவித்ததால் ஏற்படும் மகிழ்ச்சியடைந்தவர்களான யோகிகளுக்கு உரியது அம்ருத ஸ்தாநமாகும்) என்று ஸ்ரீ பராசரருடைய வசநத்தால் மோக்ஷவ்யதிரிக்தமான அநபாயியான (அபேக்ஷித்துப் பெறுகின்ற யோகத்தால் ஸாதிக்கத்தக்க ஸ்தாநமாகும் (கைவல்யமாகும்) என்பது கருத்து. பட்டபராசர பாதரும் அத்யாத்மகண்டத்வயத்தினுடைய உரையில் 'மோக்ஷத்தின் வேறுபட்டுள்ளதால் ஐச்வர்யம், அக்ஷரம் ஆகிய இரண்டும் ஸமமே' என்று நிலைநாட்டியுள்ளார். அந்யேஷு ஐச்வர்யாக்ஷரபோகேஷு அநபேக்ஷயாஜுகுப்ஸயா ஸாதிஷ்டாநம்' (ஐச்வர்யம் அக்ஷரம் முதலியவற்றை அநுபவிப்பதில் அருவருப்பால் தன்னுடைய ஆத்மாவை அநுபவிப்பதில் ஈடுபடுவதே கைவல்யம்) என்னும் பங்க்தியும் கீழே கூறியதையே விளக்குகிறது. அதையே விவரிக்கிறார் யதி ச என்பதால். இக்கைவல்யத்தை மோக்ஷமென்றால், இயல்பான ப்ரஹ்மத்தை இவன் அநுபவிக்காததால் அஃது மோக்ஷமாகாது. இயல்பான (ஸ்வாபாவிகமான) ப்ரஹ்மத்தை அநுபவிக்காமையே மோக்ஷமென்றால், அப்பொழுது இந்தக் கைவல்யமென்பது நித்யஸம்ஸாரமே ஆக நேரும். அவ்வாறாயின் அக்கைவல்யம் வருத்தத்தைத் தரும் என்று நினைக்கத்தக்கது. பத்த ஜீவனுக்கு எப்பொழுதாவது அபஹதபாப்மத்வம் முதலிய குணங்களோடு கூடிய இயல்பான வடிவம் தோன்றலாம் என்ற ஸந்தேஹமாவது உண்டு. கைவல்யார்திக்கோ அஃது எப்பொழுதுமே தோன்றாது. அதற்குக் காரணம் அவர்கள் கைவல்யத்தை நித்யமாக அங்கீகரித்ததேயாகும். எனவே, உங்கள் மதத்தில் கைவல்யம் வருத்தத்தைத்தரும் என்பது கருத்து)

உடலற்றவன் ஸம்ஸாரியாவது எங்ஙனம்? (கைவல்யார்தீ உடலை விட்டு வந்திருப்பதாலும் உலகில் ஸம்ஸாரிகள் உடலுடன்

காணப்படுவதாலும் உடலற்ற இவன் எப்படி ஸம்ஸாரியாக முடியும்?) என்று கேட்பீராயின் ப்ரளய காலத்தில் உள்ள ஜீவன் உடலற்றவன் என்று அனைவரும் நூலின் வாயிலாக அறிந்ததே. அவன் எப்படி ஸம்ஸாரியாகிறான்? என்று நாங்கள் உங்களைக் கேட்கிறோம். அதற்கு, எப்பொழுதுமே வரப்போகும் உடலின் தொடக்கத்திற்குத் தக்க நுண்ணிய அசித்தின் சேர்க்கையால் இவனுக்கு ஸம்ஸாரம் என்று நீங்கள் கூறினால், கைவல்ய நிஷ்டனுக்கும் (கைவல்ய உபாஸகனுக்கும்) அசித்தின் சேர்க்கை ஏற்படுவதில் ப்ரமாணம் யாது எனின், தன்னுடையதும் பிறனுடையதுமான உண்மையான ஸ்வரூபத்தை அவன் அறிவதில்லை. அதற்குக் காரணம் கர்மாவின் சிறப்பேயாகும். வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்தில் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் (ஸர்வகர்மவிநிர் முக்தாத்ம ஸ்வரூபாவாப்திர்ஹி பகவத் ப்ராப்தி கர்பா। த இமே ஸத்யா: காமா: அந்ருதாபிதாநா: இதி பகவத: குண கணஸ்ய திரோதாயகத்வேந அந்ருத சப்தேந ஸ்வகர்மண: ப்ரதிபாதநாத்' இதி, என்று இக்கருத்தை விளக்கியுள்ளார். இவ்வாக்கியத்தின் கருத்து ஸமீபத்திலேயே விளக்கப்பட்டது. இவனுக்கு அவித்யையனைத்தும் அழிந்தாலும், இவன் பரமாத்மாவை அநுபவிக்கவில்லை என்றால், ஏனையோரும் அவ்வாறே அநுபவியாமல் இருக்க நேரும். அவ்வளவே இவனுக்கு இயல்பான வடிவம் என்று கூற நேரும். அசித்துடன் சேர்க்கை இருக்கும். எப்பொழுதும், ஏன் இவன் மறுபடியும் ஸம்ஸாரத்தை அடைவதில்லை? என்றால், கைவல்யத்திற்குக் காரணமான கர்மாவினால் உண்டான இறைவனுடைய ஸங்கல்பம் அவ்வாறு உள்ளது என்று நினை. ஆத்யாத்மிகம், ஆதிபௌதிகம், ஆதிதை விகம் என்னும் மூன்று தாபங்களால் பீடிக்கப்பட்ட இவன், இறைவனைப் பற்றிய அறிவாலேயே தூய்மையடைந்தான். அவ்வாறாயின்' நன்றாகத் தன் ஆத்மாவை அநுபவிக்கும் பொழுது எப்படி ஈச்வரனை மறப்பான்? என்று கேட்பீராயின், நன்கு கேட்கப்பட்டது. ஆயினும், கைவல்யம் இருப்பதில் நிர்பந்தம் இருந்தால், முன்னர் கூறிய பகவத் ஸங்கல்பமே அதற்குக் காரணமாகும். ஸ்ரீ விஷ்ணுசித்தரும், ஸங்கதிமாலையில் (ப்ரஹ்மப்ராப்தீச்சயா) உபக்ராந்தஸ்ய உபாஸநஸ்யகதம் கேவலப்ராபகத்வம்? (ப்ரஹ்மத்தை அடையும் விருப்பத்தால் தொடங்கிய உபாஸநம் எப்படிக் கைவல்யத்தை அடைவிக்கும்? என்று கேட்டுக் கொண்டு 'உச்யதே' யதாஸ்வர்ககாம

ஸ்யைவயாகே ப்ரக்ராந்தஸ்ய யதாவதநநு ஷ்டாநே ப்ரஹ்ம ராக்ஷஸத்வாதிபவதி 'இதி' (சொல்கிறேன், ஸ்வர்கத்தில் விருப்பமுடையவன் தொடங்கிய யாகத்தை முறையாகச் செய்யாவிடின் அவன் ப்ரஹ்ம ரக்ஷஸ் முதலியனவாகப் பிறப்பது போல், இங்கும் உபாஸநம் முறையாகச் செய்யப்படாததால் ப்ரஹ்மத்தை அடையாமல் கைவல்யத்தை அடைகிருன்' என்று விடை கூறியுள்ளார்.

அவ்வாருயின், இயல்பாக இறைவனே அநுபவிக்கும் தகுதியற்றிருப்பதால் எரிந்த விதை போன்ற தன்னுடைய ஆத்மாவில் எவனுக்கு விருப்பம் உண்டாகும்? என்ருல், ஐயோ! இவ்வாறு ஆநந்த மற்ற ஸ்வர்கம், பசு, புதல்வன், பிச்சை , அந்நம் முதலியவற்றை பலர் விரும்புவதை உலகில் காண்கிருேம். மிக்க ஆநந்தமுடைய இத்தகைய ஆத்மாவை விரும்புவதைப் பற்றிக் கேட்கவும் வேண்டுமா ? தன் ஆத்மாவில் விருப்பமுடைமை உலகில் ப்ரஸித்தமானது. வேதமும் (ஆச்சர்யவத்பச்யதி) கச்சிதேநம் (எங்கும் காணாத அற்புதம் போல் இவ்வாத்மாவை ஒருவன் பார்க்கிருன்) என்று மொழிகிறது. தூங்கி விழித்தெழுந்தவன் ஸுகமஹமஸ்வாப்ஸம் (ஸுகமாக நான் தூங்கினேன்) என்று நினைக்கிருன் என்பதை முன்பே கூறினோம். இக்கருத்து ஸ்ரீபாஷ்யம் முதலிய நூல்களில் விரிவாகக் காணப்படுகிறது.

ஸ்ரீ விஷ்ணு சித்தரும்-

ச்லோ :- ஸ்வாபேஸுகத்வாபிஜ்ஞாநாத் தத்விச்சேதந ரோஷத:।
ததர்தமந்யத்யாகாத்ச ச்ருதி ஸ்ம்ருதிசதைரபி ॥

தூங்கும் பொழுது தூக்கத்தில் ஸுகம் என்ற அறிவு ஏற்பட்டதாலும், தூக்கம் இடையூறு தோன்றி, கலேந்தால் கோபம் வருவதாலும், தூக்கத்திற்காக உணவு, வேதம் ஓதுதல் முதலியவற்றை விடுவதாலும் ஆத்மா இன்ப வடிவினன், என்பதை அறிகிருேம். மேலும் 'ஆச்சர்யவத்' முதலிய ச்ருதி வாக்யங்களும் ஸ்ம்ருதி வாக்யங்களும் இக்கருத்தையே நிலே நிறுத்துகின்றன என்று கூறியுள்ளார்.

கைவல்யத்தை மோக்ஷம் என்று சொல்வது எப்படிப் பொருந்தும் ? என்ருல் துன்பத்திற்குக் காரணமான உடல், பொறி

இவை முழுவதும் அழிவதால் மோக்ஷம் என்று சொல்கிறோம். கைவல்ய நிஷ்டன் (தன் ஆத்மாவை உபாஸிப்பவன்) எந்த வழியாகச் செல்கிறான்? எங்கே இருக்கிறான்? என்றால், ஏதோ ஒரு வழியாகச் செல்கிறான், எங்கேயோ இருக்கிறான், என விடையளிக்கிறோம். ஆனால், இவனுக்கு அர்சிராதிகதியோ, ப்ரக்ருதி மண்டலத்திற்கு மேலேயுள்ள இடத்தில் வாஸமோ கிடையாது. ஏனென்றால், பரமாத்மாவை உபாஸிக்கும் ப்ரகரணங்களிலேயே அர்சிராதி கதியும் ப்ரக்ருதி மண்டலத்திற்கு மேற்பட்ட இடத்தில் வாஸமும் கூறப்பட்டுள்ளன. பஞ்சாக்நிவித்யையில் சொல்லப்பட்ட இரு வகை அதிகாரிகளின் பிரிவும் ஒருவன் பரமாத்மாவை ஆத்மாவாகக் கொண்ட தன்னுடைய ஆத்மாவை உபாஸிப்பவன் (அதாவது தன் ஆத்மாவுக்குப் பரமாத்மா ஆத்மா என்று உபாஸிப்பவன்) மற்றொருவன் பரமாத்மாவை உபாஸிப்பவன் (பரமாத்மாவுக்குத் தன் ஆத்மா உடல் என்று உபாஸிப்பவன்) என்றும் வேற்றுமையை அடிப்படையாகக் கொண்டதாகும், கேவலனும் (கைவல்யோ பாஸகனும்) அர்சிராதிமார்கத்தாலேயே செல்வதானால், அப்பொழுது அவன் சிறந்த தேசமான வைகுண்டத்தை அடைவதால் அவனுடைய அவித்யை முழுவதும் அழியும். அவன் ப்ரஹ்மத்தை அடைவான். அதற்கு ப்ரமாணமாக 'ஸ ஏநாந் ப்ரஹ்ம கமயதி' (அந்த அமாநவபுருஷன் இவர்களை ப்ரஹ்மத்தை அடைவிக்கிறான்) என்னும் ச்ருதி உள்ளது. 'ஸூத்ரமும் தர்சநாத்ச' என்று இக்கருத்தையே விளக்குகிறது, (அதாவது ச்ருதியும் தேஹத்தை விட்ட இந்த ஜீவன் மூர்தந்ய நாடி வழியாக வெளிக்கிளம்பி தேவயாந மார்கத்தால் சென்று பரப்ரஹ்மத்தை அடைகிறான், அந்த விஷயத்தை 'ஏஷ ஸம்ப்ரஸாத: அஸ்மாச்சரீராத் உத்தாய பரம்ஜ்யோதிருப ஸம்பத்ய ஸ்வேநரூபேண அபிநிஷ்பத்யதே' (இந்த ஜீவன், இச்சரீரத்தை விட்டு வெளிக்கிளம்பி பரப்ரஹ்மத்தை அடைந்து தன்னுடைய ஸ்வரூபத்தைப் பெறுகிறான்' என்னும் ப்ரமாணம் விளக்குகிறது என்று மஹர்ஷியான வ்யாஸர் ஸூத்ரத்தின் வாயிலாக விளக்குகிறார். இவ்வாறு இருக்கும் பொழுது, அறிவின் சுருக்கத்திற்குக் காரணமான அவித்யை முற்றிலும் அழிந்து விட்டதால் இந்த ஜீவன் ஸர்வ ஜ்ஞனாக ப்ரஸங்கிக்கும். அதனை நீக்க முடியாது. பூஜ்யரான ஆளவந்தாரும், ஸம்ஸ்ருத்யக்ஷர வைஷ்ணவாத்வஸு (ஸம்ஸாரம், அக்ஷரம், வைஷ்ணவ மார்கம்

இவைகளுள்) என்று வைஷ்ணவனுடைய மார்கத்தைத் தனியாக ப்ரதிபாதித்துள்ளார். அக்ஷி புருஷன் பரமாத்மா என்பதை நிலைநிறுத்துவதற்காகச் சொல்லப்பட்ட 'ச்ருதோப நிஷத்ககத்ய பிதாநாத் 'ச (உபநிஷத்தைக் கேட்டவனுடைய கதியைச் சொன்னபடியால்) என்னும் ஸூத்ரத்தில் ''பரம புருஷனின் உண்மையை அறிந்தவன், தினந்தோறும் நினைக்க வேண்டிய, வேறு ச்ருதிகளில் ஓதப்பட்டதும், திரும்பி வராத நிலையுடையதும் பரமபுருஷனை அடைவிக்கக் கூடியதுமான அர்சிராதிகதியை அக்ஷி புருஷனைப் பற்றிக் கேட்ட உபகோஸலனுக்கு உபதேசித்தார் என்று ஸ்ரீ பாஷ்யத்தில் ப்ரதிபாதிக்கப்பட்டது. இந்த பாஷ்யத்தை நோக்கினாலும் தன் ஆத்மாவை மட்டும் உபாஸிப்பவனுக்கு அர்சிராதிகதி கிடையாது என்று ஏற்படுகிறது. இங்ஙனம் கூறு விட்டால், அர்சிராதி கதியால் பரமாத்மாவை அடைதலை உறுதிப்படுத்த இயலாது. 'அப்ரதீகாலம்பநாந் நயதி இதி பாதராயண:' என்னும் ஸூத்ரத்தில் இங்கே சொல்ல வேண்டியவையனைத்தையும் ஸ்ரீ பாஷ்யத்தில் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் விரிவாக உரைத்துள்ளார். (அதாவது ப்ரதீகோபாஸநம் செய்பவர்களைத் தவிர ஏனைய உபாஸகர்களை ஆதிவாஹிககணம் ப்ரஹ்மத்தை அடைவிக்கிறது என்பது வ்யாஸருடைய அபிப்ராயம். இதனைச் சிறிது கவனிப்போம். உபாஸகர் பலர். அவருள் சதுர்முகன் முதலிய கார்யப்ரஹ்மத்தை உபாஸிப்பவர் சிலர். ப்ரஹ்மகார்யமான நாமம் (பெயர்) முதலியவற்றை ப்ரஹ்மமாக உபாஸிப்பவர் சிலர். சிலர் பரப்ரஹ்மத்தையே உபாஸிக்கின்றனர். சிலர் ப்ரக்ருதிவியுக்தமான ஆத்மாவை பரப்ரஹ்ம சரீரமாகவோ, அவ்வாத்ம சரீரகமான பரமாத்மாவையோ உபாஸிக்கின்றனர். இவர்களுள் எத்தகைய உபாஸகரை ஆதிவாஹிககணம் ப்ரஹ்மத்திடம் கொண்டு சேர்க்கிறது என்ற கேள்விக்கு அப்ரதீகாலம்பநாந் என்னும் ஸூத்ரம் விடையளிக்கிறது. அதாவது கார்யத்தை உபாஸிப்பவரையோ பரப்ரஹ்மத்தையே உபாஸிப்பவரையோ. நாமம் முதலிய ப்ரதீகோபாஸகர்களையோ ஆதிவாஹிககணம் கொண்டு செல்வதில்லை. ஆனால் யார் பரப்ரஹ்மத்தை உபாஸிக்கின்றனரோ, ப்ரக்ருதித்தொடர்பற்ற தன் ஆத்மாவை ப்ரஹ்மத்திற்குச் சரீரமாகவோ, தன் ஆத்மாவுக்கு பரப்ரஹ்மம் ஆத்மா என்றோ உபாஸிக்கின்றனரோ அவ்விருவகை உபாஸகர்களையுமே அழைத்துச் செல்கிறது. ஏனென்றால், இரண்டு

பக்ஷங்களிலும் குற்றம் வருகிறது. கார்யமுபாஸீநாந்நயதி என்ற பக்ஷத்தில் அஸ்மாத் சரீராத் என்னும் ச்ருதி முரண்படும், பரப்ரஹ்மைவ உபாஸீநாந்நயதி என்ற பக்ஷத்தில் 'தத்ய இத்தம்' என்னும் ச்ருதி முரண்படும். பஞ்சாக்நி வித்யோபாஸகன் பரப்ரஹ்மத்தையே உபாஸிப்பதில்லே. ஜீவசரீரகமான பரப்ரஹ்மத்தையோ பரப்ரஹ்மத்திற்குச் சரீரமான ஜீவனேயோ உபாஸிப்பவன். எனவே முன் சொன்ன இருவகை உபாஸகர்களேயே அழைத்துச் செல்கிறது. அப்ரதீகாலம்பநாந் - நாமம் முதலிய ப்ரதீகோபா ஸகர்களேத்த விர்த்த ஏனேயோரை நயதி இதி பாதராயண: மந்யதே — ஆதிவாஹிககணம் அழைத்துச் செல்கிறது என்று வ்யாஸர் நினைக்கிருர். ஏன்? உபயதா ச தோஷாத் - இரண்டு பக்ஷங்களிலும் தோஷம் வருவதால். இஂஂது உபயதா ச தோஷாத் என்பது வரை உள்ள ஸூத்ரபாகத்தின் கருத்து. ஆதிவாஹிககணம் - முக்தனேப்பரப்ரஹ்மத்திடம் கொண்டு சேர்க்கும் அர்சிஸ் முதலிய தேவதைகள். தத்க்ருரது ந்யாயமும் இதற்கநு குணமாயுள்ளது. யதா க்ரதுரஸ் .... உபாஸதே. உபாஸகன் இங்கு எப்படி உபாஸிக்கிருனே அப்படியேதான் மோக்ஷத்திலும் என்பது தத்க்ருது ந்யாயத்தின் பொருள். ஆகவே இங்கு ஜீவவிசிஷ்ட ப்ரஹ்மத்தை உபாஸித்தால்தான் அங்கும் அங்ஙனமேற்படும்.

இக்கருத்து தத்கரது ந்யாயத்தாலும் ஸித்தம். என்பதை தத்க்ரதுர்ச என்னும் பாகம்விளத்குகிறது எவன் எப்படி உபாஸிக்கிருனோ அப்படியே பயனும் கிட்டும் என்பதல்லவா தத்க்ரது ந்யாயத்தின் கருத்து. ஸாரத்திலும் பஞ்சாக்நி வித்யா நிஷ்டர்கள் ப்ரக்ருதித் தொடர்பற்ற தன் ஆத்மாவை 'ய ஆத்மநிதிஷ்டந் (எவன் ஆத்மாவில் இருந்து கொண்டு) என்கிறபடி தனக்கு பரப்ரஹ்மம் ஆத்மா என உபாஸிக்கின்றனர். அதனுல் அவர்கள் அப்ரதீகா லம்பநர்கள் (நாமம் முதலிய ப்ரதீகத்தை உபாஸிக்காதவர்கள். அதனால் தத் க்ரதுந்யாயத்திற்கு முரண்பாடில்லே. இருவரும் எங்கும் நிறைந்த ப்ரஹ்மத்தையே உபாஸிக்கின்றனர். சிலர் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாக உடைய தன் ஆத்மாவை உபாஸிக்கின்றனர். சிலர், தன் ஆத்மாவை உடலாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிக்கின்றனர். இதுவே வேற்றுமையாகும். ஒரு பாஸநத்தில் தன் ஆத்மா ஜீவன் விசேஷ்யம், மற்றோரு பாஸநத்தில் ப்ரஹ்மம் விசேஷ்யம் இவ்வளவே வேற்றுமை என்பது கருத்து. என்று

ஸ்ரீபாஷ்யகாரர் அருளியுள்ளார். இங்ஙனமே தீபத்திலும் இக்கருத்தையே விரிவாக உரைத்துள்ளார். இவ்வாறிருக்கும் பொழுது இக்கருத்திற்கேற்ப கீழ்க்கூறிய (கீதா பாஷ்ய வாக்யங்களுக்குப் பொருள் கொள்ள வேண்டும். எல்லா நூல்களிலும் பஞ்சாக்நி வித்யாநிஷ்டனுக்கு அர்சிராதிகதி ஐயமறக் கூறப்பட்டுள்ளது. அவன் பரமாத்மாவை ஆத்மாவாகவுடைய தன் ஆத்மாவை அநு ஸந்திப்பவன் என்பது கீழ்க் கூறிய வாக்கியங்களால் பெறப்படுகிறது. அவனுக்குக் கைவல்யமே புருஷார்தமா! பரமாத்மாவினுடைய அநுபவமுமா? என்பதில் ஐயப்பாடு உள்ளது. அந்த விஷயத்தில் ஸ்ரீ பாஷ்யக் கருத்தை அநு ஸரித்தால், அவனுக்குப் ப்ரமாத்மாநுபவம் என்றும் சிலர் மொழிகின்றனர். ஸ்ரீ பாஷ்யம் கீதாபாஷ்யம் ஆகிய இரண்டு ஸூக்திகளுக்கும் முரண்பாடின்றி, கீதா பாஷ்யத்தின் உரையான தாபர்யசந்த்ரிகையில் நாம் (ஸ்ரீ தேசிகன்) நூல்களை நிர்வஹித்துள்ளோம். இங்கே தாத்பர்ய சந்த்ரிகையின் ஸாரம் - சிலர் 'ப்ரஹ்மாநு பவமின்றி, எப்பொழுதும் தன்னுடைய ஆத்மாநுபவத்தால் தோன்றும் இன்பத்தை விரும்புகின்றனர். அதில், ஸ்ரீ பாஷ்யகாராதிகளுடைய ஸம்ப்ரதாயமோ, ப்ரமாணமோ யுக்தியோ ஒன்றும் காணப்படவில்லை. கர்மாக்களனைத்தும் அழிந்தவுடனே இந்த ஜீவனுக்கு (ஸ்வாபாவிகரூபா விர்பாவேந' இயல்பான தன் வடிவம் தோன்றுவதால் ப்ரஹ்மாநுபவம் அவச்யம் ஏற்பட வேண்டும். கர்ம சேஷமிருந்தால் அவனுக்கு ஸம்ஸாரம் வர நேரும். எனவே அக்கருத்தைக் கொண்டு ஜீவன் ப்ரஹ்மத்தை அநுபவிக்கிறான் என்ற ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் கொள்கையை நிலை நிறுத்துகிறோம். கிழத் தன்மை மரணம் முதலியவற்றிற்குக் காரணமான ஸர்வ கர்மாக்களும் அழிந்து விடுவதால் இந்த ஜீவனுக்கு ஸம்ஸாரம் கிடையாது. அதனை மட்டும் வைத்துக் கொண்டு இவனை முக்தன் என்கிறோம் (கைவல்யோ பாஸகன்) என்கிறோம். எனவே ஸ்ரீ பாஷ்ய கீதா பாஷ்ய வாக்யங்களுக்கு முரண் ஒன்றுமில்லை என்பது தாத்பர்ய சந்த்ரிகையின் ஸாரம். இக்கருத்து ஸ்ரீ கீதையில் எட்டாம் அத்யாயத்தில் 23, 24 ச்லோக பாஷ்யதாத்பர்ய சந்த்ரிகையில் காணப்படுகிறது.

२२. कैवल्यसारार्थ निरूपणम्

अत्र किञ्चिदुच्यते। यस्त्वयं ''आत्मयाथात्म्यविदः परमपुरुषनिष्ठस्य च साधारणीमर्चिरादिकां गतिमाह'' इत्यादिग्रन्थस्तु प्रस्तुतत्वमात्रेण कैवल्यनिष्ठपरमपुरुषनिष्ठविषय इति न मन्तव्यम्। किं तु परमात्मात्मकस्वात्मानुसन्धातृस्वात्म शरीरकपरमात्मा नुसन्धातृभेदभिन्न ब्रह्मविद्विषय एव। तथा सति आत्मयाथात्म्य विच्छेदोऽप्यत्यन्तानुगुणः। एकग्रन्थशकलास्वारस्यं बहुग्रन्थस्वारस्याय ग्राह्यम्। नचात्र कश्चिद्भगवद्यामुनमुनिवचनविरोधगन्धोऽपीति। श्रीमद्गीताभाष्येऽपि पञ्चाग्निविद्यानिष्ठस्य ब्रह्मात्मक स्वात्मानुसन्धानं, तत्क्रतुन्यायात् ब्रह्मप्राप्तिश्च स्फुटतरं प्रत्यपादि केचित्तु ब्रह्मभूतस्वात्मा कैवल्यभोग्यः ब्रह्मणस्तु स्वात्मविशेषणतया भान मात्रमस्तीत्याहुः। तर्हि न तत्कैवल्यं भवेत्। साधनतो गतितः प्रमाणतः प्रकारतश्च दुर्निरूपञ्च तदित्यात्मयाथात्म्यविदः।

कान्तां प्राप्य विचित्रकर्मरचितां पर्यायतो भूमिकां
केनाप्यद्भुतनाटकेन कमपि श्रीमन्तमानन्दयन्।
कृत्वा शास्त्रमुखे मनः प्रतिमुखं गर्भावमर्शात्परं
विद्यानिर्वहणेन लब्धविभवो हृद्येष विद्योतते॥ ३८॥

इति कवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य
श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु श्रीन्यायसिद्धाञ्जने
जीवपरिच्छेदो द्वितीयः।

22 கைவல்யஸாரார்தத்தை நிருபித்தல்

ஆத்மயாதாத்ம்யவித: என்னும் க்ரந்தத்தின் (வாக்கியம்) தொடக்கத்தை மட்டும் பார்த்து, கைவல்யநிஷ்டன், பரமாத்ம நிஷ்டன் இவர்களைப் பற்றியது என நினைக்கக் கூடாது. ஆனால் பரமாத்மாவை ஆத்மாவாகக் கொண்ட தன்னுடைய ஆத்மாவை

பரமாத்மாவை அநுஸந்திப்பவன் என்னும் வேற்றுமையைக் கொண்ட ப்ரஹ்மவித்துக்களைப் பற்றியதே ஆகும். அவ்வாறாயின், ஆத்மயாதாத்ம்யவித: என்னும் சொல் கொள்கைக் கேற்றதேயாகும். ஒரு சிறிய வாக்கியத்தின் பொருத்தமின்மை பல நூல்களின் இயைபுப் பொருத்தத்தைக் கொண்டு எடுத்துக் கொள்ளத்தக்கதே. இங்கே பகவத்யாமுநமுனிகளின் வாக்கியத்தின் முரண்பாடு சிறிதுமில்லை. ஸ்ரீமத் கீதா பாஷ்யத்திலும், பஞ்சாக்நிவித்யாநிஷ்டனுக்கு ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொண்ட தன் ஆத்மாவை அநுஸந்தித்தலும், அவனுக்கு தத்க்ரதுந்யாயத்தால் ப்ரஹ்மத்தை அடைதலும் விளக்கமாக உரைக்கப்பட்டுள்ளன. இங்கே சிலர், ப்ரஹ்மமான தன் ஆத்மா கேவலனால் (கைவல்யோபாஸகனால்) அநுபவிக்கத் தக்கது, ப்ரஹ்மம் தன் ஆத்மாவுக்கு விசேஷணமாகப் ப்ரகாசிக்கிறது, என்று சொல்லுகின்றனர். காரணத்தாலும் கதியாலும் ப்ரமாணத்தாலும் ப்ரகாரத்தாலும் (தன்மையாலும்) அதனை நிரூபிக்க இயலாது என்று, ஆத்மாவின் உண்மையை அறிந்தவர்கள் கூறுகின்றனர். இங்கே கேசித் என்பவருடைய மதத்தைச் சிறிது விரிவாகக் காண்போம். அதாவது கைவல்யம் என்பது அர்சிராதி மார்கத்தால் பகவானுடைய லோகமாகிய வைகுண்டத்தை யடைந்தவன் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொண்ட தன்னுடைய ஆத்மாவை அநுபவிப்பதேயாகும். அவனுக்கு அர்சிராதிகதியைச் சொல்லவில்லையே என்று கேட்பீராயின், தத்ய இத்த ம்விது: என்னும் வாக்யமே கதி உள்ளது என்பதில் ப்ரமாணமாகும் என்று கூறுகிறோம். ஆயினும், அது ப்ரஹ்மவித்துக்களுக்கே சொல்லப்பட்டது, கைவல்யார்திகளுக்கன்று என்றால், அது ப்ரஹ்மவித்துக்களை விஷயீகரித்தால் (அந்தக் கதி ப்ரஹ்மவித்துக்கள் மோக்ஷம் செல்லும் வழி என்றால், யே சேமே ரண்யே என்று தனியாக ப்ரஹ்மவித்துக்களுக்குக் கதியைக் கூறுவது வீணாகும். (தத்ய இத்தம் விது: என்பதாலேயே ப்ரஹ்மவித்துக்களுக்கும் கதி ஸித்தித்ததால் என்பது கருத்து) ஆனால், கைவல்ய உபாஸகர்களுக்கும் ப்ரஹ்ம வித்யா நிஷ்டர்களுக்குப் போல் ப்ரஹ்ம ப்ராப்தியும் வர நேருமே எனின், ஸமாந ப்ரகரணத்தில் ப்ரஹ்மலோகாந் கமயதி (ப்ரஹ்ம லோகத்தை அடைவிக்கிறது என்றிருப்பதால் அவர்கள் ப்ரஹ்ம லோகத்தைத் தான் அடைகிறார்கள், ப்ரஹ்மத்தையன்று, ப்ரஹ்ம லோகத்தை அடைவதையே ப்ரஹ்மத்தை அடைந்ததாக உபசார

வழக்கால் கொள்ளப்பட்டது என்று அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. இருந்தாலும் கர்மாக்களனைத்தும் இவனுக்கு (கைவல்யோபாஸகனுக்கு) நசித்துவிட்டதால், இவனுக்கு ப்ரஹ்மாநுபவம் உறுதியாக ஏற்படும் என்று சொல்கிறோம், என்றால், கர்மாக்கள் அழிந்தாலும், இக்கைவல்யார்திகளுக்கு பகவதநுபவம் வரக்கூடாது என்று பகவத் ஸங்கல்பம் (ப்ரஹ்மப்ராப்திக்கு ப்ரதிபந்தகமான ஸங்கல்பம்) இருந்தால் ப்ரஹ்மாநுபவம் தோன்றாது எனக் கொள்க. பகவத் ஸங்கல்பம் ப்ரதி பந்தகமன்று என்றால், விரஜாநதியைத் தாண்டியவுடனேயே ஜீவனுக்கு ஸ்வரூபாவிர்பாவம் ஏற்பட்டு ப்ரம்ஹத்தை (மோக்ஷத்தை) அடைய ப்ரஸங்கிக்கும் (நேரும்). அது 'பரம்ஜ்யோதி ருபஸம்பத்ய ஸ்வேநரூபேண அபிநிஷ்பத்யதே' பர்யங்கத்தில் (நாகப்படுக்கையில்) எழுந்தருளியுள்ள பகவானை அடைந்த பிறகு தான் கிடைக்கும் என்று ச்ருதி மூலம் அறிவதால், அக்கருத்து ஏற்றுக் கொள்ளப்பட மாட்டாது. இங்ஙனம் கைவல்யார்திகளும் அர்சிராதி மார்கமாக பகவானுடைய உலகத்திற்குச் சென்றால், அவர்கள் திரும்பவும் ஸம்ஸாரத்தை அடையமாட்டார்கள், அப்படியாயின் 'சதுர்விதா பஜந்தேமாம்' ..... ஸர்வேச்யவ ந தர்மாண: ப்ரதிபுத்தஸ்துமோக்ஷபாக்' என்னும் வாக்கியங்களால், கைவல்யார்தியும் ஸம்ஸாரத்தை அடைவதாகச் சொல்லும் வாக்கியம் தவறாகும் என்றால், பகவானுடைய அநுபவத்தைவிட, கைவல்யாநுபவமும் குறைந்தது தான் என்பதை விளக்க வந்தது அவ்வாக்கியம் என்று கூறுக. கேவலர்களும் பகவானுடைய உலகிற்குச் சென்றால் 'யோகிநாமம்ருதம் ஸ்தாநம் ஸ்வாத்ம ஸந்தோஷகாரிணாம் .... யத்வைபச்யந்தி ஸூரய: என்னும் ப்ரமாணங்கள், கேவலர்களுக்கும் பகவச் சரணத்தை விரும்புபவர்களுக்கும் இட வேறுபாட்டை அறிவிப்பது முரண்பட்ட கருத்தைக் கொண்டதாகும் என்றால், அங்கும் யோகிநாம் அம்ருதம் ஸ்தாநம் ஸ்வதர்மமநுவர்திநாம் என்பதே பாடமாகும். எனவே முரண் இல்லை. அதுவும் ப்ரஹ்மோபாஸகனைப்பற்றினதால் எனவே கேவலர்கள் முமுக்ஷு இருக்கும் இடத்தினின்றும வேறுபட்ட இடத்தில் இருப்பதால் இருப்பிட வேற்றுமை கூறியதில் தவறு ஒன்றுமில்லை. இதுவே கேசித்காரபக்ஷம். காந்தாம் என்பது மங்கள ச்லோகம் - இதன் கருத்து - இந்த ஜீவன், புண்ணியம், பாபம் என்னும் கர்மாக்களால் அழகான பூமிகையை (வேஷத்தை)

தேவன், மனிதன், பசு, பறவை முதலிய வேஷங்களை) அடைகிறான். உலகின் மாறுபட்ட பிறப்பு, இறப்பு முதலிய செயல்கள் வடிவம் கொண்ட நாடகத்தால் சித்து, அசித்து இவற்றின் வேறுபட்ட லக்ஷ்மியின் கணவனான நாராயணனை மகிழ்விக்கிறான். பல கர்பங்களில் புகுந்ததால் தனக்கு ஏற்பட்ட துன்பத்தை நினைக்கிறான். நூல்களுள் சிறந்த வேதாந்த நூலில் மனத்தை நன்கு நிலை நிறுத்துகிறான். பின்னர், பரமாத்மாவின் உபாஸநம் கைவரப்பெறுகிறான். அதனால் பகவானுடைய படுக்கையில், . ஏறுதல் முதலிய சிறப்புக்களைப் பெறுகிறான். இவன் இறைவனுக்குக் கௌஸ்துபஸ்தாநத்தில் வைக்கப் பட்டவன். பிறகு, பரமாத்மாவின் ப்ரீதிக்குப் பாத்திரமாகிறான். இதற்கு உலகத்தில் நடிப்பவனை உதாஹரணமாகக் காட்டுகிறார் ஸ்ரீ தேசிகன் (அதாவது, உலகத்தில் சிறந்த நடிகன் தன்னைப் பல வேடங்களால் அலங்கரித்துக் கொண்டு, ஒரு நாடகத்தை ஏற்படுத்திக் கொண்டு, பரத சாஸ்த்ரத்தை அநுஸரித்து, முகம், ப்ரதிமுகம், கர்பம், அவமர்சம், நிர்வஹணம் என்னும் ஸந்திகளைச் செய்கிறான். பிறகு அந்நாடகத்தால் மகிழ்ந்த அரசனுடைய ஐச்வர்யத்தை அடைந்து, அவ்வரசனின் பக்கத்திலிருக்கிறான். அதைப்போல் இங்கும் ச்லேஷச் சொற்களால் நாடகத்தின் அமைப்பை ஸ்வாமி தேசிகன் ஸாதிக்கிறார். உலகத்தில் அரசனைப் போல் இங்கே பகவான் விளங்குகிறான் என்று ஜீவபரிச்சேதத்தை முடிக்கிறார். முகம், ப்ரதி முகம், கர்பம், அவமர்சநம் முதலியவற்றின் இலக்கணங்களை தசரூபகம் முதலிய நூல்களால் அறிகிறோம்.

கவிதார்கிகஸிம்ஹமும், ஸர்வதந்த்ர ஸ்வதந்த்ரரும், ஸ்ரீமத் வேங்கடநாதருமான
வேதாந்தாசாரியருடைய நூல்களுள் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநத்தில் இரண்டாவதான

ஜீவபரிச்சேதம் முற்றும்.

॥ श्रीः ॥

१ श्रीन्यायसिद्धाञ्जने ईश्वरपरिच्छेदः ॥

अथ ईश्वरश्चिन्त्यते । सर्वेश्वरत्वम्, व्यापकत्वे सति चेतनत्वम्, सर्वशेषित्वम्, सर्वकर्मसमाराध्यत्वम्, सर्वफलप्रदत्वम्, सर्वाधारत्वम्, सर्वकार्योत्पादकत्वम्, स्वज्ञानस्वेतरसमस्तद्रव्यशरीरकत्वम्, स्वतस्सत्यसङ्कल्पत्वादिकञ्च ईश्वरलक्षणम् । यत्तु जन्मादिसूत्रे जन्मादित्रितयसमाहारो लक्षणमुक्तम्; तत्र एकैकस्य लक्षणत्वे सम्भवत्यपि त्रयाणां त्रयः कर्तार इति कुमतिशङ्काव्यावर्तनाय तदिति मन्तव्यम् । सत्यादिवाक्येऽपि अनन्तपदेनैव सर्वव्यवच्छेदसिद्धौ शङ्कितक्रमेण व्यवच्छेदात् पूर्वविशेषणद्वयम् । एवमन्यत्रापि भाव्यम् ॥

1 ஈச்வர இலக்கணம்

ஜீவனைப் பற்றிக்கூறிய பிறகு ஈச்வரனைப் பற்றி மொழிகிறார். ஸர்வேச்வரத்வம் (எல்லோரையும் கட்டளையிடுதல்) வ்யாபகத்வேஸதி சேதநத்வம் (பரவியவனாகவும் அறிவுடையவனாகவும் இருத்தல்' வ்யாபகத்வே ஸதி சேதந த்வம் என்னுமிடத்தில் சேதந த்வத்தை மாத்ரம் லக்ஷணமாகக் கொண்டால் ஜீவனிடத்தில் அதிவ்யாப்தி வரும். அதற்காக வ்யாபகத்வ என்னும் தளம். ஜீவன் அணுவாகையால் வ்யாபகத்வம் அவனிடமில்லை என்று அவ்யாப்திவாரணம், செய்யப்படுகிறது. வ்யாபகத் வமாத்ரம் லக்ஷணமாக இருந்தால் ப்ரக்ருதியில் அதிவ்யாப்திவரும். அதற்காக சேதநத்வ தளம். ப்ரக்ருதி சேதநமன்று அசேதனம். எனவே அதிவ் யாப்தி இல்லை. ஸர்வசேஷித்வம் (அடியவர் செய்யும் செயல்களை ஏற்றுக் கொள்ளுதல்) 'ஸர்வகர்ம ஸமாராத்யத்வம், (எல்லாச் செயல்களாலும் வழிபடத் தகுதியுடையவனாயிருத்தல்) 'ஸர்வபலப்ரதத்வம்' (எல்லாப் பயன்களையும் தருதல்) 'ஸர்வாதாரத்வம்' (பொருள்களனைத்துக்கும் இருப்பிடமா யிருத்தல்) 'ஸர்வகார்ய உத்பாதகத்வம் (எல்லாச் செயல்களையும் தோற்றுவித்தல்) 'ஸ்வஜ்ஞாநஸ்வேதர ஸமஸ்தத்ரவ்ய சரீரகத்வம்' (தன் அறிவையும் தன்னையும் தவிர, எல்லா த்ரவ்யங்களையும் உடலாக உடையவை) 'ஸ்வத: ஸத்ய

ஸங்கல்பத்வாதிகம்' (ஸத்யமான ஸங்கல்பத்தை உடைமை - பிறரால் தடுக்க முடியாத ஸங்கல்பத்தை உடைமை) முதலியவை இறைவனை அறிவதற் குரிய அடையாளங்கள் ஆகும். ஆதி சப்தத்தால் ஸ்வத: அபஹதபாப்மத்வம் (கர்மாவுக்கு வயப்படாமை) ''முமுக்ஷு உபாஸ்யத்வம்' (மோக்ஷத்தில் விருப்பமுடையவர்களால் உபாஸிக்கத் தக்கவனாயிருத்தல்) என்பவை சேர்த்துக் கொள்ளப் படுகின்றன. எனவே, ஸர்வேச்வரத்வம், வ்யாபகத்வேஸதி சேதநத்வம், ஸர்வசேஷித்வம், ஸர்வகர்ம ஸமாராத்யத்வம், ஸர்வ பல ப்ரதத்வம், ஸர்வாதாரத்வம், ஸர்வகார்ய உத்பாதகத்வம், ஸ்வஜ்ஞாநஸ்வேதரஸமஸ்த த்ரவ்ய சரீரகத்வம், ஸ்வத: ஸத்ய ஸங்கல்பத்வம், அபஹதபாப்மத்வம் முமுக்ஷுபாஸ்யத்வம் என்பவை இறைவனை அறிதற்குரிய இலக்கணங்களாகும்.

ஜந்மாத்யதிகரணத்தில் ஸ்ருஷ்டி (படைத்தல்) ஸ்திதி (காத்தல் - படைக்கப்பட்ட பொருள் பல நாள் தொடர்ந்திருத்தல், லய ஸம்ஹார (அழித்தல்) ஆகிய மூன்றின் ஸமுதாயத்தை இலக்கணமாகக் கூறியிருக்க, இங்கே பல இலக்கணங்கள் கூறியது அதோடு முரண்பட்டதாகும் எனின், அவ்வாறன்று. அங்கும் இங்கும் தனித்தனி இலக்கணங் கூறுவதே ஸ்ரீ பாஷ்யகாரருக்கும், அக்கருத்தைப் பின்பற்றிய ஸ்ரீ தேசிகனுக்கும் திருவுள்ளமாகும். ஆனால், ஒவ்வொன்றும் தனித்தனியே லக்ஷணமானாலும், ஜந்ம ஸ்திதிலயங்களுக்கு மூவர்கர்தாக்கள் என்று சிற்றறிவு படைத்தவர்களுக்கு ஐயமேற்படும். அவ்வையத்தைத் தவிர்ப்பதற்காகவே அங்கே (ஜந்மாத்யதிகரணத்தில்) ஸமுதாயத்தை லக்ஷணமாகச் சொன்னார்.

இங்ஙனம் 'ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம' என்னும் வாக்கியத்திலுள்ள அநந்த பதத்தாலேயே ஸத்ய பதத்தாலும் ஜ்ஞாந பதத்தாலும் விலக்கக்கூடியவை விலக்கப்படுவதால் ஸத்ய பதமும் ஜ்ஞான பதமும் வீண் என்று கேட்பதும் தவறு. முதன்முதலில் ப்ரஹ்மம் அசேதநமாகவோ சேதநமாகவோ இருக்குமோ என்று சிஷ்யனுடைய அறிவில் தோன்றியவுடனே, ஸத்யபதம் அவ்விரு பொருள்களும் ப்ரஹ்மமன்று என்று தெரிவிக்கிறது. பிறகு, சேதநர்களுள் முக்தர்களுள் ஒருவராக இருக்கலாமோ, என்று சங்கை ஏற்பட்டவுடன், ஜ்ஞாநபதம்

நித்யர்களாக இருக்கலாமோ என்ற ஐயத்தை அநந்தபதம் போக்குகின்றது. ஆகையால், சிஷ்யனுடைய புத்தி எப்படி எப்படி ஸந்தேஹப் படுகிறதோ, அவ்வம் முறையில் ஸந்தேஹத்தைப் போக்கவே மூன்று பதங்களும் உள்ளன. இவ்வாறே 'நித்யம் விஜ்ஞாநம் ஆநந்தம் ப்ரஹ்ம' என்னுமிடத்திலும், ஆநந்தபதத்தாலேயே வேண்டிய பொருள் கிடைக்கும் பொழுது, நித்யம், விஜ்ஞாநம் என்னும் சொற்கள் வீண் என்றால் முன் சொன்னபடியே விடை கூற வேண்டும்.

२ "प्रकृत्यादेः अब्रह्मत्वनिरूपणम्"

अद्वितीयसमाभ्यधिकदरिद्रत्वश्रवणादसावेकः । स एव ब्रह्म । तस्यैव त्रिविधपरिच्छेदरहितस्य सर्वात्मकत्वेन निरतिशयबृहत्त्वबृंहणत्वश्रवणात् । "अग्निः सर्वा देवताः" आपो वा इदँ सर्वम् "ब्राह्मणो वै सर्वा देवताः" "नकिरिन्द्र त्वदुत्तरः" इत्यादेर्व्याघातकर्मविधिशेषत्वाभ्यामन्यपरत्वनिर्णयात् न तेषामानन्त्यब्रह्मत्वादिसिद्धिः ।

स एव सदसदव्याकृतब्रह्मात्माकाशप्राणशिवनारायणादिशब्दैः कारणप्रकरणगतैः सामान्यतोविशेषतश्च व्यपदिश्यते। न च वृश्चिकोत्पत्तौ गोमय-वृश्चिकादिवत् जगदुत्पत्तौ देशकालभेदात् कारणानियमः किं न स्यादिति वाच्यम्; प्रमाणान्तरेण भेदासिद्धेः । शब्देन तु समानप्रकरणत्वप्रत्यभिज्ञानात् सर्वशाखाप्रत्ययन्यायसामान्यविशेषन्यायाभ्यामेकत्वादिकण्ठोक्तयाऽभिन्नार्थोपपत्तौ भेदकल्पनायोगात् । अतो न प्रधानादेर्ब्रह्मत्वम् ।

2 ப்ரக்ருதி முதலியவை ப்ரஹ்ம மல்ல என்று நிரூபித்தல்

ப்ரக்ருதியானது, ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ், என்னும் மூன்று குணங்களைக் கொண்டது. ஒவ்வொரு கல்பத்திலும் ஒவ்வொரு

ஆகையால் அக்குணங்களையுடைய இறைவன் ஒருவன் தான் என்னும் மதம் தவறு. இறைவர்கள் பலர் என்றுதான் கொள்ளவேண்டும் என்று கற்பனை செய்யும் மதம் அங்கீகரிக்கத்தக்கதன்று. நாம் கண்ணால் காண இயலாத பொருள்களை வேதத்தின் வாயிலாகவே அறிகிறோம். வேதமோ ப்ரஹ்மம் ஒன்றே அந்த இறைவனுக்கு நிகரானவனோ மிக்கவனோ காணப்படவில்லை. எல்லோரையும் கட்டளை யிடுபவன் அவ்விறைவன் ஒருவனே என்று கூறுவதால், பல ஈச்வரர்கள் உண்டு என்பது மறுக்கப்படுகிறது. அந்த ஈச்வரனேதான் ப்ரஹ்மம் எனப்படும்.

மூன்று பரிச்சேதங்களும் அற்ற அவனே எல்லோருக்கும் ஆத்மா, அவனே உருவத்தாலும் குணங்களாலும் பெரியவன் என்று வேதம் பகர்வதால் ஈச்வரனே ப்ரஹ்மம் என்பது தான் நிலைத்த பொருள். 'அக்நி: ஸர்வா தேவதா:' (அக்நியே எல்லா தேவதைகளும், 'ஆபோவா இதம் ஸர்வம்' (இவையெல்லாம் ஜலமே) 'ப்ராஹ்மணோவை ஸர்வா தேவதா:' (ப்ராஹ்மணனே எல்லா தேவதைகளும்) 'நகிரிந்த்ரத்வதுத்தர:' (ஓ இந்திரனே! உன்னைக் காட்டிலும் உயர்ந்தவன் இல்லை) முதலிய வாக்கியங்கள் விரோதத்தாலும் (முரண்படுவதாலும்) கர்மவிதி சேஷமாயிருப்ப தாலும் (கர்மாக்களைக் கட்டளையிடும் வாக்கியங்களோடு சேர்ந்து பொருள் தருவதாலும்) வேறு பொருளைக் கொண்டவை என்று பெரியோர்கள் நிச்சயித்திருப்பதாலும், அவர்கள் பலராகவோ, ப்ரஹ்மமாகவோ ஆக மாட்டார்கள். அந்த ஈச்வரனே, ஸத், அஸத் அவ்யாக்ருத, ப்ரஹ்ம, ஆத்ம, ஆகாச, ப்ராண, சிவநாராயண முதலிய காரண ப்ரகரணத்திலுள்ள சொற்களால், பொதுவாகவும் சிறப்பாகவும் சொல்லப்படுகிறான்.

தேள் உண்டாவதற்குச் சாணமும் தேளும் காரணமாவது போல், உலகின் தோற்றத்திற்கும், இடம், காலம் இவற்றின் வேறுபாட்டால் காரணத்தில் அநியமம் (பல காரணப் பொருள்கள் இருப்பது) ஏன் கூடாது? எனின், ஒன்றே காரணம் என்று ஏற்கவேண்டும். சப்தமோ, ஒரே ப்ரகரணம் என்கிற ப்ரத்யபிஜ்ஞையாலும், எல்லா வேத சாகைகளிலும் ஒரே கர்மாவே கூறப்படுகிறது என்கிற ந்யாயத்தாலும், ஸாமாந்ய சப்தம் விசேஷத்தைக் கூறும் என்னும் ந்யாயத்தாலும் ஒரு பொருளே உலகத்தின் தோற்றத்திற்குக் காரணம் என்று

மொழிகிறது. அதனால் கீழே கூறிய ஸத் முதலிய சொற்களெல்லாம் ஒரே பொருளைக் குறிக்கின்றன என்று ஏற்படுகிறது. எனவே காரணப் பொருள்களுக்கு வேற்றுமை கற்பிப்பது தக்கதன்று. இதனால் ப்ரதாநம் (ப்ரக்ருதி) முதலியவை 'ப்ரஹ்மமாகா' என்பது பெறப்படுகிறது.

३ ब्रह्मरुद्रादेः अब्रह्मत्वनिरूपणम्''

नापि ब्रह्मरुद्रादेः ; तेषां सृज्यत्वसंहार्यत्वकर्मवश्यत्वादिश्रवणेन जीवत्व सिद्धेः ।

कण्ठोक्तकर्मवश्यत्वकार्यत्वेषु नहेतुता ।
कार्यता लीलया युक्ता कारणस्य हतैनसः ॥ ३९ ॥

कारणादिप्रकरणेषु च तत्तद्वाचकशब्दानां शरीरिपर्यन्ततया निर्वचनान्तरेण वा आकाशप्राणादिशब्दवत् परमात्मन्येव पर्यवसानसिद्धेः । तदयं संग्रहः-

परविद्यासु जीवोक्तिर्निरुक्त्यादेः पराश्रया ।
तल्लिङ्गानन्यथासिद्धौ तद्विशिष्टावलम्बिनी ॥ ४० ॥

स्वोपासनोपदेशस्वसर्वैश्वर्यप्रपञ्चनादेश्च प्रह्लादवामदेवादिवत् शास्त्रावगत-स्वात्मशरीरकपरमात्मानुसन्धानमूलत्वात् तस्य च सर्वशरीरस्य यथाविधि चेतनाचेतनविशिष्टतयाऽप्युपास्यत्वोपपत्तेः । अथर्वशिरश्श्वेताऽश्वतरादीनां निर्वाहः पुरुषनिर्णये प्रपञ्चितः । श्रीभाष्यकारैश्च वेदार्थसंग्रहभाष्यादिषु ।

तदखिलानुसन्धायिभिर्वात्स्यवरदगुरुभिस्तत्त्वनिर्णयाख्ये प्रकरणे सर्वो निष्कर्षः संगृहीतः । तत्त्वसारे च

''कस्त्वं तत्त्वविदस्मि वस्तु परमं किं तर्हि विष्णुः कथं
तत्त्वेदम्परतैत्तिरीयकमुखत्रय्यन्तसंदर्शनात् ।
अन्यास्तर्हि गिरः कथं गुणवशादत्राह रुद्रः कथं

इत्यादिभिः श्लोकैः संगृहीतः । एवञ्च नारायणस्यैव परमकारणत्वमुमुक्षूपास्यत्वसर्वान्तर्यामित्वादिसिद्धेस्त्रिमूर्तिसाम्यैक्योत्तीर्णव्यक्त्यन्तरपरत्वपक्षाश्चत्वारोऽपि निर्मूला वेदितव्याः ।

3 ப்ரஹ்மருத்ராதிகள் ப்ரஹ்மமல்லர் என நிரூபித்தல்.

ப்ரஹ்மா ருத்ரன் முதலியோரும் ப்ரஹ்மமாகார். ஏனென்றால், அவர்களும் படைக்கப் பட்டவர்கள், அழிக்கப்பட்டவர்கள், கர்மவச்யர் 'படைக்கத்தக்கவர்கள் அழிக்கத் தக்கவர்கள்' கர்மாவுக்கு வசப்பட்ட வர்கள் என்று ச்ருதி வாக்கியங்கள் ஓதுகின்றன. 'விச்வகர் மாஹி அஜநிஷ்டதேவ:' (உலகைப் படைக்கும் ப்ரஹ்மா உண்டானார்) (தோன்றினார்) யோப்ரஹ்மாணம் விததாதி பூர்வம்) எந்தப் பரமாத்மா சதுர்முக ப்ரஹ்மாவைப் படைத்தானோ - இவ்வாக்கியங்கள் ப்ரஹ்மா படைக்கப்பட்டவர் என்பதில் ப்ரமாணங்கள். த்ர்யக்ஷ: சூலபாணி: புருஷ: அஜாயத (மூன்று கண்களையுடையவனும் சூலத்தைக் கையிலேந்தியவனுமான புருஷன் (சிவன்) தோன்றினான்) லலாடாத் க்ரோதஜ: ருத்ர: அஜாயத 'நெற்றியிலிருந்து கோபத்தால் ருத்ரன் பிறந்தான்' ஸ: அரோதீத் தம்ப்ரஜாபதிரப்ரவீத்' ஜாத: அஸி (மிகவும் வருத்தப்பட்டு தவம் செய்து நீ (பிறந்தாய்) அத்தகைய நீ ஏன் அழுகிறாய்? ஸ: அப்ரவீத் அநபஹததபாப்மா அஸ்மி அவிஹிதநாமா நாமமே தேஹி பாப்மந: அபஹத்யை இதி தமப்ரவீத்ருத்ர: அஸி இதி । அதற்கு ருத்ரன், 'எனக்குப் பாபம் நீங்கவில்லை. எனக்குப் பெயர் சூட்டப் படவில்லை, எனக்குப் பெயரிடு என்று கேட்டவுடன் உனக்கு ருத்ரன் என்பது பெயர் என்று விடையளித்தார் ப்ரஜாபதி' இங்கே த்ர்யக்ஷ: முதலிய வாக்கியங்கள் ருத்ரன் படைக்கப்பட்டவன் என்பதில் ப்ரமாணங்கள் ஆகும். ஏக: வை நாராயண ஆஸீத் நப்ரஹ்மாநேசாந: (ப்ரளய காலத்தில், நாராயணன் ஒருவனே இருந்தான். சதுர்முக ப்ரஹ்மாவோ சிவபெருமானோ இல்லை) 'ஆபூதஸம்ப்லவேப்ராப்தே ப்ரலீநேப்ரக்ருதௌ மஹாந் । ஏகஸ்திஷ்டதி விச்வாத்மா ஸது நாராயண: ப்ரபு: (ப்ரளய காலத்தில் கார்யங்களெல்லாம் தங்கள் காரணங்களில் மறையும் பொழுது உலகத்தையே உடலாகக் கொண்ட ஒப்பற்ற ஒருவன் இருந்தான். அவனே நாராயணன், என்பவை நாராயணனே காரணப்பொருள் என்பதைத் தெரிவிக்கின்றன. மேலும் அவர்கள்

ப்ரமாணங்களாலே பெறப்பட்டது. எனவே ஸ்ருஜ்யனாகவும் (படைக்கத்தக்கவனாகவும்) கர்மவச்யனாகவும் (புண்ய பாபரூப கர்மாக்களுக்கு வசப்பட்டவனாயும், உள்ள ப்ரஹ்மா, சிவன் முதலியோர் காரணமாக மாட்டார் என்பது நிலை நிறுத்தப்பட்டது. அதனால் இவர்கள் ஜீவர்களே.

இங்ஙனமாயின், அதர்வசிகையில் 'ப்ரஹ்ம விஷ்ணு ருத்ரேந்த்ரா: தே ஸர்வே ஸம்ப்ரஸூயந்தே' (ப்ரஹ்மா, விஷ்ணு, ருத்ரன், இந்த்ரன் ஆகிய அனைவரும் பிறந்தார்கள்) என்னும் வாக்கியம் விஷ்ணுவுக்கும் உத்பத்தியைச் (தோற்றத்தைச்) சொல்லுவதால் அவனுக்குக் காரணத்வம் (காரணத்தன்மை) எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்னும் கேள்விக்கு விடையாகக் கண்டோக்த என்னும் ச்லோகம் அமைந்துள்ளது.

ச்லோ :- கண்டோக்த கர்மவச்யத்வ கார்யத்வேஷு ந ஹேதுதா।
கார்யதாலீலயா யுக்தா காரணஸ்ய ஹதைநஸ:॥

இதன் கருத்து. கண்டோக்தமான (விளக்கமாக அறிவிக்கப்பட்ட) கர்ம வச்யத்வம், கார்யத்வம் இவற்றையுடைய, இதற்குப்பு ருஷேஷு என்பது விசேஷ்யம். ஆகவே கார்யத்வேஷு வரையிலுள்ள சொற்றொடர் பஹுவ்ரீஹிஸமாஸம் - கார்யத்வேஷு புருஷேஷு ஹேதுதா -காரணத்தன்மை இல்லை கீழே ப்ரஹ்மா சிவன் முதலியோர் கர்ம வச்யர், கார்யர் என்று ப்ரமாணங்கள் அறிவிப்பதால் அவர்கள் உலகிற்குக் காரணமல்லர் என்பது பூர்வார்தத்தின் கருத்து. விஷ்ணுவுக்கு உத்பத்தி (பிறப்பு) உண்டு என்பதால் அவன் காரணமாவது எங்ஙனம்? என்பதற்கு உத்தார்தம் விடையாகும். ஹதைநஸ: பாபமற்ற காரணமான ப்ரஹ்மத்திற்கு (நாராயணனுக்கு) கார்யதா - பிறப்பு லீலயாயுக்தா -விளையாட்டாக அவன் தன் விருப்பத்தால் எடுக்கப்பட்ட உருவம். எனவே அதில் குற்றமில்லை. கீழே ப்ரஹ்மா முதலியோர்க்கு அவரவர்கள் செய்த புண்ய பாபங்களடியாகக் கிடைத்த உருவங்கள் என்று சொன்னோம், பகவானோ தான் தன் விருப்பத்தால் லீலைக்காக (விளையாட்டுக்காக) எடுத்த உருவம் என அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. 'அஜாயமாந: பஹுதாவிஜாயதே। (உலகில் உள்ள மக்களைப்போல் பிறக்காமல் தன் விருப்பத்திற்கேற்ப அப்ராக்ருதமான உடல்களை பகவான்

விருப்பத்திற்கேற்ப பகவான் உடல்களைப் பரிக்ருஹிக்கிறான்) என்பவை கீழ்க்கருத்துக் கேற்ற ப்ரமாணங்கள்.

காரணம், உபாஸநம் இவற்றைக் கூறுமிடங்களிலெல்லாம், அவ்வப் பொருள்களைக் கூறும் சொற்கள், அவ்வப் பொருள்களுக்குச் சரீரியான (ஆத்மாவான) பகவானை (ஸ்ரீமந் நாராயணனைக் குறிக்கின்றன. அல்லது வேறு நிர்வசநத்தால் (காரணம் காட்டி விளக்குவதால்) யௌகிகவ்யுத் பத்தியால் ஆகாச ப்ராண சப்தங்களைப் போல் இச்சொற்களும் கடைசியில் பரமாத்மாவையே குறிக்கின்றன. ஹிரண்யகர்ப: ஸமவர்த்ததாக்ரே-பூதஸ்ய (ப்ரளய காலத்தில் ப்ரஹ்மா ஒருவனே இருந்தான்) என்பதால் சதுர்முகனும் 'காரணம் துத்யேய: ஸர்வைச்வர்ய ஸம்பந்ந: ஸர்வேச்வர: சம்பு; ஆகாசமத்யே) எல்லா ஐச்வர்யங்களோடு கூடியவனும் அனைவர்க்கும் தலைவனும் ஆகாசத்தின் இடையே இருப்பவனும் காரணனாயுமுள்ள சம்புவையே (சிவபெருமானையே) உபாஸிக்க வேண்டும் என்பதால் சிவபெருமானும் 'தேவாஹவை ஸ்வர்கம் லோகம கமந்' தே தேவா ருத்ரம் அப்ருச்சந்' என்று தொடங்கி ந அந்ய: கச்சித்மத்த: வ்யதிரிக்த: (தேவர்கள் ஸ்வர்க்கத்திற்குச் சென்று ருத்ரனைக் கேட்டனர். அதற்கு ருத்ரன் என்னை விட, சிறந்தவன் யாருமில்லை) என்பதால் ருத்ரன் உபாஸிக்கத்தக்கவனாயிருக்க, நாராயணனே உபாஸிக்கத் தக்கவன் என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? என்ற கேள்விக்கு காரணாதிப்ரகரணேஷு என்பது தொடங்கி, பர்ய வஸாநஸித்தே:' என்பது வரையுள்ளவரிகள் விடையாக அமைந்துள்ளன. அதாவது பூர்வமீமாம்ஸையில் ஆக்ருத்யதிகரணத்தில் ஜாதியைக் குறிப்பிடும் சொற்கள் அதனையுடைய வ்யக்தியைக் குறிக்கும். என்று சொல்லி, ஜாதியைச் சொல்லும் கோ முதலிய சொற்கள் அந்த கோத்வ ஜாதியையுடைய வ்யக்தியை உணர்த்தும் என நிர்ணயிக்கப்பட்டது. அதைப்போல், இங்கும் அந்தஹிரண்ய கர்பசப்தமும் ருத்ர சப்தம் முதலியவையும் அவர்களுக்குச் சரீரியான நாராயணனைக் குறிப்பிடுவதால் நாராயணனே காரணப்பொருள் என்று நிலைநிறுத்தப்பட்டது. இஃது ஒரு விடை.

- மற்றொன்று நிர்வசநத்தாலும் ஹிரண்ய கர்பாதி சப்தங்கள் நாராயணனை உணர்த்தவரும் என்பது அதாவது

பத்தியால் எல்லாவிடங்களிலும் ப்ரகாசிப்பதால் ஆகாசம் என்னும் சொல் பரமாத்மாவைக் குறிப்பிடலாம், இஃது ஓர் உதாரணம் மற்றொன்று ப்ராண சப்தம் ப்ராணயதி - அனைவரையும் உயிர்ப்பிக்கிறான் என்னும் வ்யுத்பத்தியால் பரமாத்மாவை அறிவிப்பது போல் இங்கும் சொல்லலாம் என்பதாகும். ஹிரண்ய கர்பசப்தத்திற்கு, ஹிரண்யஸ்ய - வைகுண்ட லோகத்திற்கு கர்ப: - உள்ளே இருப்பவன் பரம பதத்தை இடமாகக் கொண்டவன் நாராயணன் அவன் படைப்புக்கு முன் ஸமவர்தத - இருந்தான் என்பதால் நாராயணன் என்னும் பொருளும், சம்பு சப்தத்திற்கு - சம் - ஸுகம் - பவதீதி - உண்டாகிறது பாவயதி - உண்டாக்குகிறான் என்னும் வ்யுத்பத்திகளால் அனைவர்க்கும் இன்பத்தைத் தருபவன் நாராயணனே என்னும் பொருளும் பெறப்படுவதால் ஹிரண்யகர்ப, சம்பு சப்தங்களும் நாராயணனையே குறிப்பிடுகின்றன. சதுர்முகனோ சிவனோ காரணப்பொருள் அன்று என்று முன் கேட்ட கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. காரணப் பொருள் அவர்கள் ஆகமாட்டார்கள் என்று சொன்னதால், காரணம் துத்யேய: என்னும் வாக்கியம் காரணப் பொருளையே உபாஸிக்கும்படி அறிவிப்பதால், ப்ரஜாபதி, சம்பு முதலியோர் உபாஸிக்கத்த க்கவரல்லர் என்பது பெறப்படுகிறது. இவற்றின் சுருக்கம்.

பரவித்யாஸு ஜீவோக்தி: நிருக்த்யாதே: பராச்ரயா।
தல்லிங்காநந் யதாஸித்தௌ தத்விசிஷ்டாவலம்பிநீ॥

பர வித்யைகளில் ஜீவனைக் காரணமாகக் கூறும் வாக்யங்கள் வேத நிருக்த வ்யாகரணாதிகளைக் கொண்டு அந்த வாக்யங்கள் பரமபுருஷனையே காரணமாகக் கொண்டன என அறிய வேண்டும். மறுக்க முடியாத ஜீவ லிங்கங்கள் இருந்தாலும் ஜீவனை உடலாகக் கொண்ட பரமாத்மாவே சொல்லப்படுகிறான் என்பது இச்சுலோகத்தின் சுருக்கமான கருத்து. பரவித்யாஸு - பரவித்யைகளில் ஜீவோக்தி: - ஜீவனைக் காரணமாகக் கூறியது நிருக்த்யாதே: - நிருக்தி முதலிய ப்ரமாணங்களால், பராச்ரயா - பரம புருஷனையே காரணப்பொருளாகக் கொண்டது. தல்லிங்காநந்யதா ஸித்தௌ - இங்கு தத் சப்தம் ஜீவனைக் குறிக்கிறது. ஜீவனை அறிவதற்குரிய அடையாளங்கள் பாதிக்கப்படாமலிருக்கும் பொழுது அந்த ஜீவனை உடலாகக்

கொண்ட பரமாத்மாவைப் பொருளாகக் கொண்டனவாக அறிய வேண்டும் என்பது இச்சுலோகத்தின் கருத்து. இங்கு த்ரி சீர்ஷாணம் த்வாஷ்ட்ரம் அஹநம் (மூன்று தலைகளையுடைய த்வஷ்டாவின் புத்திரனைக் கொன்றேன்) என்று இந்த்ரன் சொல்வதாக அமைந்த ச்ருதி வாக்கியமே ஜீவலிங்கமாகும்.

இங்ஙனம் சதுர்முகன், இந்த்ரன் முதலியோர் ப்ரஹ்மம் அல்லர் என்றால் இந்த்ரன் (மாமுபாஸ்வ என்னை உபாஸிக்கக் கடவாய்) என்று எப்படிச் சொல்லலாம்)? இந்த்ரன் ப்ரஹ்மம் அல்லனே, ப்ரஹ்மத்தையல்லவா உபாஸிக்க வேண்டும் என்று கேள்வி எழ அதற்கு 'ஸ்வோபாஸந' என்பதால் விடையளிக்கிறார் - அதாவது 'சாஸ்த்ரத்ருஷ்ட்யாது உபதேச: வாமதேவவத்' என்னும் ஸூத்ரத்தால் வ்யாஸ மஹர்ஷியே இக்கேள்விக்குப் பதில் அளித்திருக்கிறார் என்பது விடையாகும். ஜீவனான இந்த்ரன் மாமுபாஸ்வ என்று கூறியது ப்ரத்யக்ஷம், அநுமாநம் முதலியவற்றால் தன்னையே ஸாக்ஷாத்கரித்து, அதனால் 'மாமுபாஸ்வ' என்னும் உபதேசத்தைச் செய்யவில்லை. ஆனால் சாஸ்த்ரத்தின் வாயிலாக ஆத்மாவைக் கண்டு உபதேசித்தான் என்று கொள்ள வேண்டும்.

'அநேநஜீவேந ஆத்மநா அநுப்ரவிச்ய நாமரூபே வ்யாகரவாணி (இந்த ஜீவனுடன் நான் உடல்களில் புகுந்து அவர்களுக்குப் பெயரையும் உருவத்தையும் ஏற்படுத்துகிறேன்) ஐததாத்ம்யமிதம் ஸர்வம் (உலகில் காணப்படும் பொருள்களெல்லாம் இப்பரமாத்மாவால் வ்யாபிக்கப்பட்டுள்ளன) ய ஆத்மநிதிஷ்டந் (எந்தப் பரமாத்மா ஜீவனில் இருந்து கொண்டு) ஏஷஸர்வ பூதாந்தராத்மா அபஹதபாப்மாதிவ்யோ தேவ ஏக: நாராயண:' இந்த ஸர்வ பூதங்களுக்கும் அந்தராத்மாவாயும் பாபத்தொடர் பற்றவனும் ப்ரகாசிப்பவனும் ஒப்பற்றவனுமான நாராயணன்) என்னும் சாஸ்த்ரங்களால் (வாக்கியங்களால்) ஜீவாத்மாவை உடலாகக் கொண்ட பரமாத்மாவை அறிந்து, ஜீவாத்மாவைச் சொல்லும் 'அஹம் த்வம்' (நான், நீ) முதலிய சொற்கள் பரமாத்மாவிலேயே முடிவதை அறிந்து கொண்டு, 'மாமுபாஸ்வ' தன் ஆத்மாவைச் சரீரமாக உடைய பரமாத்மாவையே நீ உபாஸிக்க வேண்டும் என்று இந்த்ரன் உபதேசித்தான். அதற்கு உதாஹரணம் வாமதேவர் என்பதை வாமதேவவத் என்னும் பாகம் காட்டுகிறது. வாமதேவர் என்னும் ருஷி, பரப்ரஹ்மத்தை

ஸர்வருக்கும் உள்ளேயுள்ள ஆத்மா என்றும், மற்றுமுள்ள பொருள்கள் எல்லாவற்றையும் அப்பரமாத்மாவுக்குச் சரீரங்களாகவும், சரீரத்தைச் சொல்லும் சொற்கள் ஆத்மாவில் (சரீரியில்) முடிவடைகின்றன என்பதையும் கண்டு, அஹம் என்று தன் ஆத்மாவைச் சரீரமாகக் கொண்ட பரப்ரஹ்மத்தைக் குறித்து, அந்த ப்ரஹ்மத்திற்கு ஸமாநாதிகரணமாக மநு ஸூர்யன் முதலியோரை தத்ஹ ஏதத் பச்ய ந்ருஷி: வாமதேவ: ப்ரதிபேதே, அஹம் மநுரபவம் ஸூர்யச்ச அஹம் கக்ஷீவாந்ருஷிச்சாஸ்மிவிப்ர (ப்ராஹ்மணரே அந்த ப்ரஹ்மத்தை வாமதேவர், நான் மநுவாக இருந்தேன். ஸூர்யநாகவும் இருந்தேன், கக்ஷீவாந் என்னும் ருஷியாகவும் இருக்கிறேன் என்று வ்யபதேசித்தார். ப்ரஹ்லாதனும் இவ்வாறே ஸர்வகத்வாத் என்று சொன்னான். இதற்குமேல் இந்த ப்ரகரணத்தில் ஜீவனைச் சொல்லும் சொற்களாலும், அசித்தைச் சொல்லும் சொற்களாலும் பரப்ரஹ்மத்தை அறிவிப்பதற்குக் காரணம் யாது? என்று கேள்வி எழ அதுவும் ஜீவமுக்ய ப்ராணலிங்காத் ந இதிசேத்ந உபாஸாத்ரை வித்யாத் ஆச்ரிதத்வாத் இஹதத்யோகாத்'' என்னும் ஸூத்ரத்தால் பரிஹரிக்கப்பட்டது என விடை கூறுகிறுர். 'த்ரிசீர்ஷாணம்' என்னும் ஜீவனுடைய அடையாளத்தாலும், அதகலுப்ராண ஏவப்ரஜ்ஞாத்மா என்னும் முக்ய ப்ராணனுடைய அடையாளத்தாலும் பரமாத்மாவின் தொடர்பு அதிகமாகக் காணப்படவில்லையே என்பது மறுக்கப்படுகிறது. அதாவது மூன்று வகையான உபாஸநம் இங்கே உபதேசிக்கப்படுகிறது அதற்காக, ஜீவன், ப்ராணன் முதலியவை அவ்வச் சொற்களால் அவை அவை குறிப்பிடப்படுகின்றன. இதனைச் சிறிது விவரிப்போம். ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்தை உபாஸித்தல், போக்தாக்களான ஜீவர்களை உடலாகக் கொண்ட பரப்ரஹ்மத்தை உபாஸித்தல், போக்யமாயும் போகோப கரணங்களாயும் உள்ள பொருள்களை உடலாகக் கொண்ட பரமாத்மாவை உபாஸித்தல் என்பவையே அம்மூன்று உபாஸநங்களாகும். இம்மூன்று விதமான உபாஸநங்களும் வேறு ப்ரகரணங்களிலும் அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளன. 'ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம' 'ஆநந்தோப்ரஹ்ம முதலிய இடங்களில் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபாநு ஸந்தானமும், தத்ஸ்ருஷ்ட்வா ததேவாநு ப்ராவிசத் ஸத்யஞ்சாந்ருதம் ச ஸத்யமபவத் முதலிய இடங்களில், போக்தாவான ஜீவனையும் போக்யபோகோப கரணங்களையும்

சரீரமாக உடைய ப்ரஹ்மாநு ஸந்தானமும் சொல்லப்பட்டன. அவை இந்த ப்ரகரணத்திலும் அநுஸரிக்கப்பட்டன. இங்கு ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநத்திலுள்ள ஸ்வோபாஸந என்ற இடத்திலுள்ள ஸ்வசப்தத்திற்கு இந்த்ரன் என்பது பொருள். ஸர்வைச்வர்ய ப்ரபஞ்சநம் த்ரிசீர்ஷாணம் முதலிய சாஸ்த்ரத்தால் அறியப்பட்ட தன்னாத்மாவைச் சரீரமாகக் கொண்ட பரமாத்மாநு ஸந்தாநத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டதால் என்பது சாஸ்த்ராவ கதஸ்வாத்ம சரீரக பரமாத்மாநு ஸந்தாந மூலத்வாத் என்னும் சொற்றொடரின் கருத்தாகும். அதர்வ சிரஸ்ச்வேதாச்வ தராதீநாம் நிர்வாஹ: புருஷநிர்ணயே ப்ரபஞ்சித: ஸ்ரீ பாஷ்யகாரைச்ச வேதார்த ஸங்க்ரஹாதிஷு । ஆளவந்தார் அருளிச் செய்த புருஷ நிர்ணயத்தில் அதர்வசிரஸ் ச்வேதாச்வ தரம் முதலிய உபநிஷத் வாக்கியங்களின் கருத்துக்கள் விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளன. அவற்றைச் சிறிது விவரிப்போம். அங்கே அஹமேவ ப்ரதமமாஸம் (நான் ஒருவனே முதலில் இருந்தேன்) என்று ருத்ரன் சொல்லியிருப்பதால் அவனேயல்லவா ஜகத்திற்குக் காரணம் என்று ஏற்படுகிறது என்று கேட்டால், அதற்கு, ருத்ரன் தன்னுடைய அந்தர்யாமியான நாராயணனையே அஹம் என்னும் சொல்லால் குறிப்பிடுகிறான் என்பது விடையாகும். இஃது ருத்ரனுடைய வாக்யமன்று ச்ருதி வாக்யம் என்று கூறுவதும் தவறு. முதலிலிருந்து கடைசி வரை ருத்ரனுடைய வாக்யமே என்பது ஸ்பஷ்டமாகப் புலப்படுவதால் கீழே சொன்னபடி, சாஸ்த்ர த்ருஷ்ட்யாதூப தேசோவாமதேவவத்' என்று மொழிந்ததாகக் கொள்ள வேண்டும். எனவே அஹம் என்பதற்கு, எல்லாருக்கும் ஆத்மாவான பகவானுக்கு நான் (சரீரம்) என்பதாகத் தேறிற்று.

இங்ஙனமாயின், அதர்வசிகோபநிஷத்தில் கிம்த்யானம் (உபாஸநம் எது?) 'கிம்த்யாயிதவ்யம்' (த்யாநம் செய்வதற்குரிய பொருள் எது?) 'க: த்யாதா' (த்யாநம் செய்பவன் யார்? முதலிய கேள்விகளுக்கு விடையளிக்கும்போது, த்யேய: ஸர்வைச்வர்ய ஸம்பந்ந: சிவ: என்று சிவனையே உபாஸிக்கத்தக்கவனாகச் சொல்லப்பட்டிருப்பதால் நாராயணனே உபாஸிக்கத் தக்கவன் என்பது எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்றும் த்யாநிக்கத் தக்க பொருளை நிர்ணயிக்க, இதமாம் நாயதே ப்ராணம் மநஸி ..... சம்புரா காசமத்யே, ப்ரஹ்ம விஷ்ணு ருத்ரேந்த்ரா: ஸர்வேஸம்

வஸ்துக்களுடன் ஸமமாக்கி, நகாரணம் காரணாநாம் த்யாதா' (த்யாதா என்று சொல்லப்பட்ட சிவனுக்குக் காரணமே இல்லை) என்று ஜகத் காரணம் சிவனே என்று நன்கு விளக்கப்பட்டுள்ளது என்றும் கேட்டல் முறையன்று. இதற்கு முன் வாக்கியத்தில் சம்பு, சிவ, ஆதி சப்தங்கள் நாராயணனையே உணர்த்துகின்றன என்றும், நாராயணாநுவாகத்தில் விச்வ சம்புவம், சாச்வதம் சிவம் என்னும் சொற்கள் நாராயணனையே குறிக்கின்றன என்றும் நிச்சயிக்கப்பட்டிருப்பதால் அதர்வ சிரஸ்ஸில் காணப்படும் சம்பு, சிவாதிகளுக்கும் அங்ஙனமே பொருள் கொள்வது தக்கதாகும் எனக்கூறி அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது.

ஆயின், ச்வேதாச்வத ரோபநிஷத்தில் கிம்காரணம் ப்ரஹ்ம முதலிய வாக்கியங்களால் ப்ரஹ்மம் எந்த தேவதை என்று பராசக்தியை அம்பிகையைச்சிலர் கேட்டனர். அதற்கு அம்பிகை 'க்ஷரம் ப்ரதாநம் அம்ருதாக்ஷரம் ஹர: க்ஷராத்மா நாவீச தே தேவ ஏக:' என்று பதிலளித்தாள். இதனால் எல்லாவற்றுக்கும் சிவனே காரணம் என்று பெறப்படுகிறதே' என்று கேட்டலும் நன்றன்று. மஹாந் ப்ரபுர்வைபுருஷ: ஸத்வஸ்ய ஏஷ ப்ரவர்தக: என்று பகவானையே குறிப்பிடும் புருஷ சப்தம் காணப்படுவதாலும், பகவாநிதி சப்தோயம் ததாபுருஷ இத்யபி। நிருபாதீசவர்தேதே வாஸுதேவேஸநாதநே' என்னும் வாக்கியங்களாலும் நாராயணனே ஸர்வ ஜகத்துக்கும் காரணன் என்பது நிச்சயிக்கப்பட்டுள்ளது. இங்கே பெரியோர்கள் இங்ஙனம் நிச்சயித்துள்ளனர். அதாவது, தேவதாந்தரங்களைத் தெரிவிக்கும் வாக்கியங்களுள் சில அநுவாதங்கள் (இதற்கு முன் தோன்றிய வாக்கியங்களில் கூறப்பட்ட கருத்தை அநுஸரித்துத் தோன்றிய வாக்கியங்கள்) சில பொதுச் சொற்கள் கொண்ட வாக்கியங்கள் சில நிர்ணயிக்க முடியாதவை. சில தகுந்த பொருளை அறிவிப்பதற்குக் காரணமான சொற்களைப் பெற்றவை. இவையெல்லாம் வேறு வாக்கியங்களின் உதவியைப் பெற்றே கருத்தை அறிவிக்கும் ஆற்றல் உடையவை. அத்தகைய வாக்கியங்கள் புருஷ ஸூக்தத்தின் உத்தராநு வாகத்திலும் (அத்ப்யஸ்ஸம்பூத:) என்னும் அநுவாகத்திலும் நாராயணாநுவாகத்திலும் (ஸஹஸ்ர சீர்ஷம் தேவம் என்னும்

செய்வதானால் ஹ்ரீச்சதே லக்ஷ்மீச்ச பத்ந்யௌ (பார்மகளும் பூமகளும் உன்னுடைய மனைவிகள்) என்பதால் லக்ஷ்மீபதியான நாராயணனே காரணன் என்று பெரியோர்கள் (பாஷ்யகாரர் முதலியோர்) நிர்ணயித்துள்ளனர். எனவே நாராயணனே ஸ்ருஷ்டிஸ்திதிலய (படைப்பு, காத்தல் அழித்தல்) ஆகிய தொழில்களுக்குக் காரணம் என்பது உறுதிப் படுத்தப்பட்டது.

இவையனைத்தையும் மனத்தில் கொண்டு வாத்ஸ்யவரத குரு. (நடாதூர் அம்மாள்) தத்வஸாரம் என்னும் நூலில் வெளியிட்டுள்ளார் இக்கருத்தை ஒரு ச்லோகத்தில். அஃது கேள்வி பதில் வடிவத்தில் அமைந்துள்ளது.

கஸ்த்வம் தத்வவிதஸ்மி வஸ்துபரமம் கிம்தர்ஹிவிஷ்ணு: கதம்
தத்வே தம்பர தைத்திரீயகமு கத்ரய்யந்த ஸந்தர்சநாத்।
அந்யாஸ்தர்ஹிகிர: கதம் குணவசாத் அத்ராஹருத்ர: கதம்
தத் த்ருஷ்ட்யா கதமுத்பவத்யவதரத் யந்யத்கதம் நீயதாம்॥

என்பதே அந்த ச்லோகம்.

நீ யார்? நான் உண்மையை அறிந்தவன். ஆனால் உயர்ந்த பொருள் யாது? திருமால். எப்படி திருமால் உயர்ந்த பொருளாக இருக்க முடியும்? உயர்ந்த உண்மைப் பொருளையே விளக்க வந்த தைத்திரீய நாராயணாநுவாகத்திலும் அது போன்ற வேறு உபநிடதங்களிலும் காணக்கிடப்பதால் பிழை இல்லை. அவ்வாறாயின், இந்த்ரன், சிவன், ருத்ரன் முதலிய சொற்களையுடைய வேத வாக்கியங்கள் இந்திரனையும் சிவனையும் காரணப் பொருள்களாகத் தெரிவிப்பதால் திருமாலே உயர்ந்த பொருள் என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? இதி பரமைச்வர்யே என்னும் தாதுவிலிருந்து உண்டான இந்த்ரன் என்னும் சொல், அடக்கி ஆள்பவன் என்பதை உணர்த்துவதாலும், சிவன் என்னும் சொல் மங்களப் பொருளை உணர்த்துவதாலும், இவையிரண்டும் திருமாலுக்குப் பொருந்துவதால் குற்றமில்லை. ஆயினும், 'நான் ஒருவனே முதலில் இருந்தேன்' என்னும் தொடரில் சிவன் தானே முதலில் இருந்தவன் என்று சொல்லப்படுகிது. ஆகையால் முரண்படாதோ எனில், ஈசன் தான் நூலறிவால், தான் திருமாலுக்கு உடல் என்று கருதியே அவ்வாறு சொன்னான். ஆதலால் முரண்பாடில்லை. எனவே உண்மைப் பொருள்

திருமாலே ஆவான். ப்ரஹ்மா, விஷ்ணு, ருத்ரன், எல்லோரும் பிறக்கிறார்கள் என்பதால், திருமாலுக்குப் பிறப்புண்டு என்று தெரிவதால், பிறப்பு, இறப்பு உள்ள பொருளாகிய திருமால் எப்படி உயர்ந்த பொருளாக (காரணப் பொருளாக) இருக்க இயலும்? எனின் அங்ஙனன்று. இறைவன் பிறக்கிறான் என்பதற்கு, நம்மைப் போல் நல்வினை தீவினைகளுக்கு வயப்பட்டுப் பிறக்கிறான் என்பது பொருளன்று. தன்னுடைய உருவம் குணம் முதலியவற்றை விடாமல், தன் விருப்பத்தாலே அவதரிக்கிறான் என்பது பொருள். ஆதலால் அவன் பரம்பொருள் ஆவதில் குறையில்லை. வேறு முரண்பட்ட மறைமொழிகளுக்கும் அந்த அந்த ப்ரகரணங்களை நோக்கிக் கருத்தைக் கொள்வதில் குற்றமில்லை என்று வினா விடை வாயிலாக விளக்கப்பட்டுள்ளது.

ஆகையால், ஸ்ரீமந் நாராயணனே முழுமுதற் கடவுள், அவனே மோக்ஷத்தை விரும்புபவர்களால் உபாஸிக்கத் தக்கவன், எல்லோருடைய ஹ்ருதயத்திலும் இருந்து கொண்டு கட்டளையிடுபவன் என்பவை பெறப்படுவதால், மூன்று தேவர்களும் சமம் (நிகரானவர்கள்) மூன்று பேர்களும் ஒரு வடிவமே, இம்மூவரையும் கடந்த பொருள் ப்ரஹ்மம், இம்மூவரல்லாத வேறொன்றே கடவுள் என்னும் நான் குமதங்களும் சான்றில்லாததால் மறுக்கப்படுகின்றன. பரஸ்பரபிந்நா: த்ரய; ஈச்வரா: (மூவரும் தனித்தனி ஈச்வரர்கள்) என்பது த்ரிமூர்த்தி ஸாம்யபக்ஷம்; அது நாராயணன் ஒருவனே எல்லாரையும் கட்டளையிடுபவன் என்று கீழே ஸ்தாபித்தபடியால் நீக்கப்பட்டது. 'விஷ்ணு ரேவபரம்ப்ரஹ்ம த்ரிபேதமிஹபட்யதே) மூன்று வேற்றுமையையுடைய விஷ்ணுவே பரம் ப்ரஹ்ம என்பதால் மூன்று மூர்திகளும் ஒன்று என்னும் த்ரிமூர்த்தி ஐக்யபக்ஷம்(மமாந்தராத்மாதவச) என்னுடைய அந்தராத்மாவே உனக்கும் என்னும் வசநத்தால் தள்ளப்பட்டது. த்ரிமூர்திகளைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட வேறு புருஷன் தான் பரதத்வம் என்னும் பக்ஷம். ஸ ஸம்ஜ்ஞாம் யாதி பகவாந் ஏக ஏவஜநார்தந: (அந்த நாராயணனே அந்தப் பெயரைப் பெறுகிறான்) என்பதால் தடுக்கப்பட்டது. விஷ்ணு வைக்காட்டிலும், வேறொருவனே ப்ரஹ்மா, ருத்ரன், ஆதித்யன் ஆகியோரில் ஒருவன் ஈச்வரன் என்னும் பக்ஷம், விஷ்ணுவே ப்ரஹ்மம் என்று நிலை நிறுத்தப்பட்டதால் மறுக்கப்பட்டது இதுவே நான்கு மதங்களின் ஸாரமும் அவற்றை மறுக்கும் முறையும் வரும்.

४. भगवतः सर्वत्र पूर्णत्वनिरूपणम्।

तिसृषु च मूर्तिषु परिपूर्ण एव ईश्वरः। प्रजापतिपशुपतिमूर्त्योस्तु प्रमाण- बलात् जीवव्यवहित इति विशेषः। एवमेव सर्वत्रापि पूर्ण एव। अन्यत्र विद्य- मानस्यान्यत्र पूर्णत्वं न स्यादिति चेत्; किमिदं पूर्णत्वं निषिध्यते? किमत्रैव विद्यमानत्वम्? किमत्र पूर्णोपलब्धिविषयत्वम्? किं वा अत्र पूर्णकार्यजननसामर्थ्यम्? किं वा अत्र समस्तगुणविशिष्टत्वम्? नाद्यः; तस्यास्माभिर नभ्युपगमात्। न द्वितीयः ; तन्निषेधोऽपीह स्वरूपोपलब्धिनिषेधमात्रं वा? कृत्स्नभागोपलब्धिनिषेधो वा? अंशत्वानुपलब्धिनिषेधो वा? आद्ये त्वप्रयोजकत्वम्; अनुपलम्भस्य सामग्र्यभावप्रयुक्तत्वात्। तस्याश्चात्र सत्त्वे तदुपलम्भोपपत्तेः। द्वितीये सभागत्वसिद्धि असिद्ध्योरिष्टप्रसङ्गः। तृतीयेंऽशत्वाभावादेवांशत्वानुप-लब्धिर्युक्तेति न तन्निषेधः। बहुसम्बन्धादेव तत्तत्सम्बन्धा-वच्छेदेनांशत्वं स्यादिति चेन्न; बहुगुण व्यक्तिप्रतियोग्यादिविशिष्टेषु द्रव्यजातिनिषेधादिषु तैस्तैस्तदनभ्युपगमात्। यथो- पलम्भं तद्वदेव संयोगादिष्वपि। निरंशेष्वपि भावाभावसामानाधि-करण्यस्य युगपद्भाविनोऽपि व्यवस्थाप्यत्वात्। अन्यथा समस्तसम्बन्धतत्त्वस्यैव लोपे तन्मूलभूत समस्तकार्यकारणभावादिलोपात् शून्यताप्रसङ्गात्। न च तृतीयः; अवच्छिन्नदेशे सर्वोत्पत्तिनिषेधस्येष्टत्वात् सर्वानुकूल-शक्तिमतस्तत्रापि वृत्तौ विरोधाभावात्। यत्रयत्र यद्यत्कार्यं दृष्टम्, तत्रतत्र तदनुकूलत्वेन तच्छक्तेः स्वीकारे क्वचित्सर्वोत्पत्ति-प्रसङ्गाभावात्। अन्यथा शक्तस्यापि सर्वदाकार्यकरणप्रसङ्गे तद्विपर्ययात् क्षणभङ्गावतारात्। तदभ्युपगमेन प्रत्यवस्थाने तद्भङ्गेन भङ्गात्। यदि च कालक्रमेण क्वचित् सर्वोत्पादकत्वप्रसङ्ग इष्टः तदा सर्वदेशभावि-कृत्स्नव्यक्तिविवक्षायां व्याघातः। भूतानामन्यत्र भवन्तीनां व्यक्तीनामत्र-भवननैरपेक्ष्यात्। नष्टानां कदाचिदप्यत्र जन्मागमयोरयोगात्। स्वसजातीयमात्रविवक्षायामिष्टप्रसङ्गात्। विभूतिद्वयस्यापि अंशतः संभेदोऽवतारदशायां दृश्यते। नापि चतुर्थः; रूपरसगन्धादीनां स्वाश्रय-

एतत्सर्वं ''कृत्स्न- प्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा'' इति परिचोद्य ''श्रुतेस्तु'' इत्यादिभिः परिहरन् सूत्रकार एव प्रदर्शितवान्। अतो यथागमं सर्वत्रपूर्ण एव भगवान्॥

4 இறைவன் எங்கும் நிறைந்தவன் என்பதை நிரூபித்தல்

மூன்று மூர்திகளிலும் (ப்ரஹ்மா, விஷ்ணு சிவன்) என்னும் மூன்று மூர்திகளிலும்) இறைவன் நிறைந்தே உள்ளான். அவ்வாறே மறைமொழிகளும் பகர்கின்றன. அங்ஙனமாயின் த்ரிமூர்தி ஸாம்யம் என்னும் பக்ஷம் அங்கீகரிக்கப்பட்டதாகுமே, கீழே அது கண்டிக்கப் பட்டுள்ளதே என்று கேள்வி எழ அதற்கு விடையாக ப்ரஜாபதி முதலிய சொற்றொடர்கள் அமைந்துள்ளன. அதாவது சதுர்முகன் சிவன் இவர்களிடம் மட்டும் ஜீவனை இடையிட்டு அவன் ஆத்மாவாகிறான் என்பது கருத்து. எனவே, நமோ ஹிரண்ய கர்பாய ஹரயே சங்கராயச' என்னுமிடத்தில் ஹிரண்யகர்பன் சதுர்முகன் சங்கரன் ஆகிய மூர்திகள் ஜீவன் வாயிலாகவே பகவானுக்குச் சரீரங்கள். விஷ்ணு மூர்தியில் மட்டும் நேராக பகவான் ப்ரவேசிப்பதால் அந்த மூர்தி நேராக பகவானுக்குச் சரீரம் ஆகிறது. ப்ரஹ்மம் வேறு இடத்தில் இருப்பதால் மற்றோரிடத்தில் அஃது பூர்ணமாக இருக்க முடியாது என்றால், பூர்ணத்வம் என்றால் என்ன என்று விகல்பித்து விடை கூறுகிறோம். பூர்ணத்வம் என்பதற்கு நான்கு வகையாகப் பொருள் கொள்ளலாம். அவை யாவன - ஒன்று இவ்விடத்திலேயே இருப்பது, மற்றொன்று இங்கேயே பூர்ணமாகத் தோற்றமளிப்பது, வேறொன்று இங்கேயே எல்லாச் செயல்களையும் செய்யும் திறமை, கடைசி இவ்விடத்தில் எல்லாக் குணங்களுடனும் நிறைந்திருத்தல் என்பவை ஆகும். இவற்றுள் எந்தப் பூர்ணத்வம் இறைவனிடம் இல்லை என்று விலக்கப்படுகிறது ? இங்கேயே என்னும் முதற்கற்பமாகில் நம் ஸித்தாந்தத்தில் அங்ஙனம் உடன்படாததால் அஃது மறுக்கப்படுகின்றது. இரண்டாவதுமன்று இங்கேயே பூர்ணமாகத் தோற்றமளித்தல் என்பதற்கு ப்ரஹ்மஸ்வ ரூபமே தோன்றாமல் போய்விடும் என்பது பொருளா ? ப்ரஹ்மத்தின் பாகங்கள் (கூறுகள்) அனைத்தும் தோன்றா என்பது பொருளா ? சில பாகத்தன்மைகள் தெரிவதில்லை

முதற்கல்பத்தில், அப்ரயோஜகம் என்னும் குற்றம் வரும். காரணங்களனைத்தும் ஸாமக்ரீ (காரணங்களின் கூட்டம்) இன்மையால் ப்ரஹ்மஸ்வரூபம் புலப்படவில்லை. அவை இருந்தால் ப்ரஹ்மஸ்வரூபம் தோற்றமளிக்கும். ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபம் வேறு இடத்தில் இருப்பது இவ்விடத்தில் தோன்றாமைக்குக் காரணம் எனக் காட்டப்படுவது பொருத்தமற்றது. ப்ரஹ்மத்தின் பாகங்கள் தெரியாமற்போகும் என்ற இரண்டாவது கல்பத்தில் ப்ரஹ்மத்திற்கு பாகம் உண்டு என்றால் வேறு இடத்திலுள்ள கூறுகள் இங்கே இல்லாமையால் சில பாகங்கள் தெரியாமற் போவது எங்களுக்கு இஷ்டமேயாகும் பாகங்களே (கூறுகளே) ப்ரஹ்மத்திற்கு இல்லையெனின் ஒரு பாகமும் தோன்றாமற் போவதும் இஷ்டமே என அக்கல்பம் மறுக்கப்படுகிறது. எனவே, ப்ரஹ்மத்திற்கு பாகம் ஸித்தித்தாலும் ஸித்திக்காமற் போனாலும், அக்கொள்கையை நாங்கள் அங்கீகரிக்கிறோம். அம்சத்வம் புலப்படாமையை மறுத்தல் என்னும் மூன்றாம் கல்பத்தில், அம்சத்தை நாம் ப்ரஹ்மத்திடம் அங்கீகரிக்கவில்லை. ஆதலால் அம்சத்வம் இராததால் அம்சத்வத்தின் அநுபலப்தி (கூறுகளின் தன்மைகள் தோன்றாமை) தான் பெறப்படும். அநுபலப்தியின் இல்லாமை பெறப்படாது.

பல பொருள்களுடன் ப்ரஹ்மம் சேர்ந்திருப்பதால், அவ்வப் பொருள்களின் தொடர்பால் ப்ரஹ்மத்திற்கு அம்சம் ஏற்படுகிறது என்று கூறுவோமெனில், பல குணங்களோடு கூடிய பொருளிலும், பல வ்யக்திகளோடு கூடிய ஜாதியிலும், பல ப்ரதியோகிகளோடு கூடிய அபாவத்திலும் அவ்வாறு தொடர்பைக் கொண்டு, குணச் சேர்க்கையால் த்ரவ்யத்திற்கு அம்சம், வ்யக்தித் தொடர்பால் ஜாதிக்கு அம்சம், ப்ரதியோகிகளின் சேர்க்கையால் அபாவத்திற்கு அம்சம் என்று அவ்வம்மதத்தாரால் அங்கீகரிக்கப்படாததால் ஸம்பந்தத்தை (தொடர்பை) இட்டு, ப்ரஹ்மத்திற்கு அம்சம் உண்டு என்பது மறுக்கப்படுகிறது. இவ்வாறே, ஸம்யோகம், விபாகம் (சேர்க்கை, பிரிவு) த்வித்வம் (இரண்டின் தன்மை) முதலியவற்றுக்கும் பல பொருள்களின் தொடர்பு இருந்த போதிலும் அம்ச பேதம் (கூறு வேற்றுமை) இல்லையென்று கூற முடியும். அம்சமற்ற ஆகாசம் முதலியவற்றில், ஸம்யோகம், ஒலி ஆகியவையும், ஸம்யோகமின்மையும் ஒலியின்மையும் உணரப்படுவதால்

நிலை நாட்டப்படுகின்றன. அதற்கு அம்சபேதம் (பகுதி வேற்றுமை) வேண்டாம். ஸம்பந்தம் (தொடர்பு) என்பது இரண்டு பொருள்களை இருப்பிடமாகக் கொண்டது அது நிரம்சம் (பகுதிகளற்றது) என்று அனைவரும் ஒப்புக் கொண்டுள்ளனர். அதுவும் பகுதி உடையது என்றால், அஃது இரண்டு பொருள்களை இடமாகக் கொள்ளாது. அதனால் ஸம்பந்தமே வேண்டாம் என்றால், கார்யம், காரணம், காலம் ஆகிய இவற்றின் ஸம்பந்தம் ஒரு பொருளுக்கும் ஏற்பட முடியாததால், கார்ய காரண பாவம் (கார்ய காரணத்தன்மை) என்னும் ஒரு ஸம்பந்தமே உலகில் காணப்படாமற்போகும் அதனால் ஒவ்வொரு பொருளும் உலகத்தில் தோன்றாமல் சூன்யமேதத்வம் என்னும் மாத்யமிகர்மதமே நிலைக்கும். ப்ரஹ்மம் வேறிடத்தில் இருந்தால் மற்றோரிடத்தில் எல்லாச் செயல்களையும் செய்யும் திறமை அதற்கிராது: என்ற மூன்றாம் கல்பத்திற்கு, எல்லாச் செயல்களையும் செய்து முடிக்க இயலாது என்று பொருள் கொள்வதா? அச்செயலைச் செய்து முடிக்கும் ஆற்றல் ப்ரஹ்மத்திற்கு இல்லை என்று பொருள் கொள்வதா? முதற் கற்பத்தில் ஓரிடத்தில் இருக்கும் ப்ரஹ்மத்திற்கு வேறிடத்தில் உள்ள கார்யத்தைச் செய்ய முடியாது என்பதை ஒப்புக் கொள்கிறோம். இரண்டாம் கல்பத்தில் எல்லாச் செயல்களையும் செய்யும் ஆற்றலைக் கொண்ட ப்ரஹ்மம் வேறிடத்திலும் இருப்பதால் குறையொன்றுமில்லை. எனவே இரு வினாக்களும் பயனற்றவை. இவ்வாறாயின், ஜலத்திலுள்ள ப்ரஹ்மமும் ஸர்வ சக்தமாதலால் ஜலத்தை எரிக்கட்டும் என்று கேட்பார் உளர் எனின், எவ்வெவ்விடத்தில் எவ்வெச் செயல்கள் காணக்கிடக்கின்றனவோ அங்கங்கே அவ்வச் செயல்களைச் செய்யும் ஆற்றல் ப்ரஹ்மத்திற்கு உண்டு என்று கூறுகிறோம். நீரில் தாஹம் (எரித்தல்) இன்மையால் அங்கே இறைவன் ஆற்றல் வேண்டப் படுவதின்மையின் அது மறுக்கப்படுகிறது. பரிபூர்ணகார்யஜநநாஸாமர்த்யம் ப்ரஹ்மத்திற்கு இல்லை என்பதற்கு, கார்யங்களைத் தோடும் ப்ரஹ்மம் சேரவில்லை என்பது பொருளா? அல்லது ப்ரஹ்மத்திற்கு அவ்வாறு செய்வதற்குரிய ஆற்றல் இல்லை என்பது பொருளா? என்று சங்கித்து குறிப்பிட்ட இடத்தில் எல்லாப் பொருள்களுடைய தோற்றமின்மை அனைவரும் அங்கீகரித்ததே என்று முதல் கேள்வியை நிராகரித்தார். எல்லாவற்றையும் செய்யக்கூடிய ஆற்றல் ப்ரஹ்மத்திற்கு இல்லை என்ற இரண்டாம் கேள்வியை

ஸர்வாநுகூல என்னும் சொற்றொடரால் நிராகரிக்கிறார். அதாவது ஒருவனுக்கு எல்லாவற்றையும் செய்யக்கூடிய ஆற்றலிருந்தாலும் எப்பொழுதும் எல்லாச் செயல்களையும் அவனால் செய்ய இயலாது என்று அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. ப்ரஹ்மம் எல்லாவிடங்களிலும் இருந்தாலும் அதற்கு எல்லாவற்றையும் செய்யக்கூடிய ஆற்றலை அங்கீகரித்ததால் ஜலத்திலுள்ள ப்ரஹ்மம் நீரைக் கொளுத்தட்டும் என்று ஆசங்கித்து, நீரில் தாஹம் (கொளுத்தல்) அஸம்பாவிதமாகையால் ஸர்வ கார்யமென்னுமிடத்தில் உள்ள ஸர்வ சப்தத்திற்கு அதனைப் (நீரில் தாஹத்தை) பொருளாகக் கொள்வதற்கில்லை. நெருப்பிலுள்ள தாஹமே (கொளுத்தலே) அனைவராலும் அங்கீகரிக்கப் பட்டிருப்பதால், அந்த தாஹமாகிற கார்யத்திற்கு அநுகூலமான சக்தி ஜலத்திலுள்ள ப்ரஹ்மத்திடமும் இருக்கிறது. எனவே, ப்ரஹ்மம் எல்லாவிடங்களிலும் இருந்தாலும் அனைவரும் அங்கீகரித்த ஸர்வ கார்யங்களுக்கும் அநுகூலமான சக்தியை அங்கீகரிப்பதில் முரண்பாடொன்று மில்லை என்று யத்ரயத்ர என்னும் சொற்றொடரால் விடையளிக்கிறார். அதாவது எந்த எந்த இடத்தில் எந்த எந்தக் கார்யம் காணப்படுகிறதோ அந்த அந்த இடத்தில் அதற்கநுகூலமான சக்தியை பகவானிடம் ஏற்றுக் கொண்டால் கீழே கூறிய ப்ரஸங்கங்கள் வாரா என்பது கருத்து. அவ்வாறு அங்கீகரிக்காமல் ஒரே தேசத்தில் எல்லாக் கார்யங்களும் உண்டாகட்டும் என்று கேட்டால் வேறு காலத்தில் உண்டாகப்போகும் பொருள்களும் இப்பொழுதே உண்டாகட்டும் என்று கேட்க நேரிடும். அதற்காக காலாந்தரத்தில் தோன்றப்போகும் கார்யங்களைத் தோற்றுவிக்கும் ஆற்றல் ப்ரஹ்மத்திற்கு இல்லை என்று கொள்ள வேண்டும். அங்ஙனம், ஆயின், சக்தி, அசக்தி ஆகியவற்றைப் ப்ரஹ்மத்திடம் அங்கீகரிப்பதால் ப்ரஹ்மம் என்ற பொருளே வேறுபட்டு பௌத்தர்கள் கூறும் க்ஷண பங்கவாதத்திற்கு நாம் உடன்பட்டதாகத் தோன்றும். க்ஷணபங்கமாவது - இந்த தண்டம் (தடி) பாவியான (வரப்போகும்) குடத்தைத் தோற்றுவிக்கும் சக்தியைப் பெற்றிருந்தால், உடனே குடம் உண்டாகட்டும் என்று கேட்கப்படுகிறது. உண்டாகாததால் இந்தத் தண்டம் அக்குடத்தைத் தோற்றுவிக்கும் சக்தியற்றது என்று அங்கீகரிக்க வேண்டும். ஒரே தண்டத்திற்குச் சக்தி, அசக்தி என்னும் முரண்பட்ட தன்மை இருப்பதால் குடத்தை உண்டு பண்ணும்

தண்டத்தைக்காட்டிலும் இந்த தண்டம் வேறுபட்டது என்று கொள்ள வேண்டும். எனவே யுக்தியால் தண்டங்களின் வேற்றுமை ஸித்திக்கவே ஸ ஏவாயம் தண்ட: என்னும் ப்ரத்யபிஜ்ஞையானது. ஜ்வாலைப்ரத்ய பிக்ஞைபோல் முரண்பட்டதாகும். விளக்கு எரியும் போது ஒவ்வொரு க்ஷணத்திலும் தீப ஜ்வாலை வெவ்வேறாக இருப்பினும் ஸேயம்தீ பஜ்வாலா என்ற ப்ரத்யபிஜ்ஞை ப்ரமமாகத் தோன்றுவது போல் இங்கும் ஸ ஏவாயம் தண்ட: என்பது ப்ரமம் என்பது கருத்து. அதனால் க்ஷணபங்கவாதம் தோன்றுகிறது. இவ்வாதத்தை இந்நூலின் தொடக்கத்திலேயே களைந்துள்ளதால் நம் கொள்கைக்குக் குறையொன்றுமில்லை.

ஒரே காலத்தில் உண்டாகட்டும் என்றாலல்லவா க்ஷண பங்கவாதம் தோன்றுகிறது. அங்ஙனம் சொல்லாமல் வெவ்வேறு காலங்களில் எல்லா இடங்களிலும் உள்ள பொருள்கள் ஒரே தேசத்தில் ப்ரஹ்மத்தால் உண்டாக்கப்படட்டும் என்று கேட்கிறோம் என்று கூறுவதும் பொருந்தாது. எல்லா விடத்திலும் உள்ள எதிர்காலப் பொருள்கள் உண்டாக்கப் படட்டும் என்பது கருத்தாயின், எல்லா இடத்திலுமுள்ள எதிர்காலப் பொருள்கள் இவ்விடத்தில் உண்டாகின்றன. என்பது முரண்பட்ட கருத்தாகையால் கேள்வி பொருத்தமற்றது. இறந்த கால நிகழ்காலப் பொருள்கள் உண்டாகட்டும் என்று வாதிட்டால், தோன்றிய பொருளுக்கும் தோன்றுகின்ற பொருளுக்கும் தோற்றம் வேண்டப்படாததால் அவ்வாதம் பிழையுற்றது. தனக்கு ஸஜாதீயமான (சமமான - நிகரான) செயல் உண்டாகட்டும் என்று விவக்ஷித்தால் (பொருள் கொண்டால்) லீலாவிபூதியிலுள்ள ப்ரஹ்மம் நித்ய விபூதியிலுள்ள செயலைச் செய்யும் ஆற்றலைப் பெற்றிருப்பதால் நித்ய விபூதியிலுள்ள செயலுக்கு நிகரான செயலை லீலாவிபூதியில் செய்யட்டும் என்று கேட்டால் அக்கேள்விக் கருத்துக்கு நாங்கள் உடன்படுகிறோம். ஆதலால் அக்கேள்வியே குற்றமுடையது. ஏனெனில் இறைவன் அவதரிக்கும் போது, இருவிபூதிகளின் தொடர்பும் அவனுக்கு இருக்கிறது என்று மறை ஓதுவதால் அஃது உடன்பட்ட கருத்தேயாகும். இறைவன், ஓரிடத்திலேயே குணங்கள் யாவும் நிறையப் பெற்றவன் என்பது நான்காம் கல்பம். அதனை அவ்வாறே கொள்வதில் முரண்பாடின்மையின் உடன்படுகிறோம் என அக்கூற்று மறுக்கப்படுகிறது. ஏனெனில், அங்ஙனமேதருக்க

நூல் வல்லவர்களும், ரூபம், சுவை, நாற்றம் முதலியவற்றை அவயவியான பொருள்களிலும், கடைசி அவயவமான பரமாணுவிலும், நிறைந்துள்ளன என உடன்பட்டுள்ளனர். இவ்வாறு ஓரிடத்தில் நிறைந்த பொருள் எங்ஙனம் மற்றோரிடத்தில் நிறைந்திருக்கும் என்பது போன்ற வினாக்களுக்கு 'க்ருத்ஸ்நப்ரஸக்தி: நிரவயவத்வசப்தகோபோவா' ச்ருதேஸ்து சப்தமூலத்வாத்' என்னும் ஸூத்ரங்களில் வ்யாஸ மஹர்ஷி விடையிறுத்துள்ளார். அதாவது 'ஸதேவ ஸோம்ய இதமக்ரே ஆஸீத்' ஆத்மா வா இதம், என்னும் மறை மொழிகளால் ப்ரஹ்மம் நிரவயம் என்பதை அறிகிறோம். 'பஹுஸ்யாம்' என்னும் வாக்யம், ப்ரஹ்மம் அவயவங்களோடு கூடியுள்ளது என்று கூறுகிறது. இங்ஙனம் ப்ரஹ்மம் ஸாவயவம் என்பதை அங்கீகரித்தால், நிரவயவம் ப்ரஹ்ம என்னும் ச்ருதி மறுக்கப்பட்டதாகும். நிரவயவம் ப்ரஹ்ம என்பதற்கு உடன்பட்டால் பஹுபவனம் (எல்லாப் பொருளாகவும் இருப்பது) பொருந்தாது. எனவே ப்ரஹ்மம் காரணம் என்று கூறுதல் தவறு. என்று வ்யாஸ மஹர்ஷி தாமே கேட்டுக் கொண்டு, மறை வாக்கியம் ப்ரஹ்மம் நிரவயவம் என்றும், அதுவே பலவகைப் படைப்புக்களையும் செய்தது என்றும் மொழிகிறது. ஆதலால், ப்ரஹ்மம் இரு வகையாகவும் (ப்ரஹ்ம ஸாவயவமாகவும் நிரவயவமாகவும்) விளங்குகின்றது என்றே கொள்ள வேண்டும். கண்ணுக்குப் புலப்படாததும், வேதத்தாலேயே அறியப்படக் கூடியதுமான பொருளில் வேதம் சொல்வதையே நாமும் பின்பற்ற வேண்டும் என்று நிச்சயித்துக் கூறியுள்ளார். அதுபோல் இங்கும் மறைமொழிப்படி இறைவனை எல்லாப் பொருள்களிலும் நிறைந்தவனாகவே கருத வேண்டும்.

८ ॥ निर्गुणवादनिराकरणनिरूपणम् ॥

अत एव निर्गुणवादोऽपि निरस्तः। विरुद्धौ गुणविधिनिषेधौ कथमिति चेत् विचारयामः। न तावदत्र समुच्चयो युक्तः ; विरोधात्। अत एव नोभयत्यागः। न च विकल्पः ; सिद्धे तदयोगात्। न चान्यतरत्यागः ; किं त्याज्यमिति नियामकाभावात्। अपच्छेदनयात् पूर्वं त्याज्यमिति चेत्; तस्यानियतविरोधपौर्वापर्यविषयत्वात्। नियमे

गुणाः, गुणनिषेधवच-
सामुत्सर्गापवादन्यायेन विहितमङ्गळगुणव्यतिरिक्तविषयत्वात्, श्रूयमाणे हेयगुणनिषेधे पर्यवसानात्। उक्तञ्च तत्त्वसारे

"यद्ब्रह्मणो गुणशरीरविकारजन्म-
कर्मादिगोचरविधिप्रतिषेधवाचः।
अन्योऽन्यभिन्नविषया न विरोधगन्ध-
मर्हन्ति तन्न विधयः प्रतिषेधबाध्याः॥" इत्यादि।

एवं स्थितेऽपि निषेधार्थस्वभावप्रयुक्तपरत्वमात्रेण यदि निर्विशेषवचसा पूर्वबाधः; तथा शून्यवचसा तस्यापि बाधात् माध्यमिकमतस्यैव विजयित्वम्। द्वयोरपि वचसोः पारमार्थिकस्य प्रामाण्यस्यानभ्युपगमात्। अपारमार्थिकस्य च अविशिष्टत्वात्। तदेवमुभयलिङ्ग एव ईश्वरः।

5 நிர்குணவாதத்தை நிராகரித்தல்

'ஸ்வாபாவிகீ ஜ்ஞாநபலக்ரியாச' (பகவானிடம் இயல்பாகவே அறிவு, பலம், செயல் இவை உள்ளன) 'ஸத்ய காம: ஸத்யஸங்கல்ப: (உண்மையான கல்யாண குணங்களையுடையவன் இறைவன் பிறரால் தடுக்க முடியாத ஸங்கல்பத்தையுடையவன்) என்னும் வேத வாக்கியங்கள் முரண்படுவதால் ப்ரஹ்மம் நிர்குணம் (குணமற்றது) என்னும் வாதமும் தள்ளப்படுகிறது. குணம் உண்டு என்னும் வாக்கியத்தை அங்கீகரித்தால் நிர்குணம் என்னும் மறைமொழி பாதிக்கப்படுகிறது. 'நிர்குணம்' என்னும் வாக்கியத்தை ஒப்புக் கொண்டால் ஸ்வாபாவிகீ முதலிய குண வாக்கியங்கள் பாதிக்கப்படுகின்றன. மாறுபட்ட இக்கருத்துக்கள் கொண்ட இரு வாக்கியங்களையும் சேர்த்து வைப்பதும் இயலாது. அதனாலேயே நிர்குண வாக்கியத்தையும் ஸகுண வாக்கியத்தையும் தள்ளவும் முடியாது. ஏதேனும் ஒன்றைக் கொள்வதும் தவறு. ஏதாவதொன்றை விகற்பமாகக் கொள்ளலாம் என்றால் அநுஷ்டாநத்தில் விகற்பம் கொள்ளப்பட்டாலும் வஸ்துவில் விகற்பம் கொள்ளப்பட மாட்டாது. இங்கேயோ நிர்குண வஸ்துவும் ஸகுண வஸ்துவும் ஒன்றேயாகும்.

ஏதாவதொன்றை விலக்கி விடலாமென்றால், இதைத்தான் விட வேண்டும் என்பதற்குச் சான்றான மறை மொழி இன்மையால், ஸகுண வாக்கியத்தை விடுவதா? நிர்குண வாக்கியத்தை விடுவதா ? என்ற ஐயமே நிலைத்துள்ளது.

அபச்சேத ந்யாயத்தால் முதலில் உள்ள குண வாக்கியங்களை நீக்கி விடலாம். என்றால் அஃது முறையற்றது. அபச்சேதம் என்பதற்கு விடுதல் என்பது பொருள். அ ந்யாயமாவது பஞ்ச ருத்விஜ: - ஸமந்வாரப்தா: ப்ரஸர்பந்தி (பஹிஷ்பவமாநத்திற்கு ஐந்து ருத்விக்குகள் தங்கள்முன் இருப்பவனின் பின் கச்சத்தைப் பற்றிக் கொண்டு செல்ல வேண்டும்) அதிலும் அத்வர்யும் ப்ரஸ்தோதா அந்வாரபதே ப்ரஸ்தோதாரம் ப்ரதிஹர்தா, ப்ரதிஹர்தாரம் உத்காதா உத்காதாரம் ப்ரஹ்மா ப்ரஹ்மாணம் யஜமாந: (அத்வர்யுவை ப்ரஸ்தோதா என்னும் ருத்விக் தொட வேண்டும். இங்ஙனமே இதரர்களும் செய்ய வேண்டும். இங்ஙனம் தொட்டுக் கொண்டு செல்லும் போது தொடுவது நின்று போனால் அதற்குப் ப்ராயச்சித்தம் விதிக்கப்பட்டுள்ளது. பஹிஷ்பவமாநம் ப்ரஸர்பதாம் யதி உத்காதா அபச்சித்யேத அதக்ஷிணா: ஸயஜ்ஞ: ஸம்ஸ்தாப்ய: தேநபுந: யஜேத தத்ரத த்தத்யாத், யத் பூர்வஸ்மிந்தாஸ் யந்ஸ்யாத்। அத ப்ரதிஹர்தா அபச்சித்யேதஸர்வவேதஸம்தத் யாத் இதி। (பஹிஷ்பவமாநத்தைக் குறித்துச் செல்பவர்களில் உத்காதா தொடுவதை நிறுத்தினால், அந்த ஜ்யோதிஷ்டோம யாகத்தை தக்ஷிணை கொடுக்காமல் நிறுத்தி விட்டு மறுபடியும் அந்த யாகத்தைத் தொடங்கிச் செய்யவேண்டும். முன் நிறுத்திய யாகத்தில் கொடுக்கப்படாமல் வைத்துள்ள தக்ஷிணையைத் தொடங்கிய யாகத்தில் கொடுக்க வேண்டும். ப்ரதிஹர்தா அந்வாரம்பத்தை விட்டால், ஸர்வ ஸ்வத்தையும் (தன்னுடைய பொருள்களனைத்தையும்) தக்ஷிணையாகக் கொடுக்க வேண்டும். அந்த அபச்சேதந்யாயத்திற்கு இந்த இரண்டு சாஸ்த்ரங்களே விஷயமாகும். இங்கே உத்காதா ப்ரதிஹர்தா ஆகியோர் வெவ்வேறு ப்ரயோகத்தில் விட்டால் அவரவர்களுக்கு உரிய ப்ராயச்சித்தத்தைச் செய்ய வேண்டும். ஒரே ப்ரயோகத்தில் ஒரே காலத்தில் அபச்சேதம் (விடுதல்) நேர்ந்தால், உத்காதா என்பவர் உத்காத்ருகணத்தில் ப்ரதாநராகையால் அவருடைய ப்ராயச்சித்தம் முதலில் செய்யப்பட வேண்டும். ஒரே ப்ரயோகத்தில் உத்காதா முதலிலும் ப்ரதிஹர்தா பிறகும் விட்டால்

பூர்வப்ராயச்சித்தசாஸ்த்ரம் துர்பலம் (விஷயமற்றது) மேலேயுள்ள சாஸ்த்ரம் ப்ரபலம் என்று கர்மமீமாம்ஸையில் சொல்லப்பட்டது. இங்கே உத்காதா முதலிய ச்ருதியால் உத்காதாவினுடைய அபச்சேதத்திற்கு உரிய ப்ராயச்சித்தம் செய்ய வேண்டும் என்னும் அறிவு ஏற்பட்டது. அதனை 'யதி ப்ரதிஹர்தா' என்னும் ச்ருதியால் ப்ரதிஹர்தாவினுடைய அபச்சேதத்தால் தோன்றிய ப்ராயச்சித்தத்தைச் செய்யும் அறிவு பாதித்தது. இதுவே அபச்சேத ந்யாயத்தின் ஸாரம். இதனை உதாஹரணமாகக் காட்டி அத்வைதிகள் ஸகுண வாக்யத்தை நிராகரிக்கின்றனர். அதாவது நிர்குண சாஸ்த்ரம் பரசாஸ்த்ரம் - நிர்குணம் - குணமில்லை என்று குணத்தை நிஷேதிப்பதானால் ப்ரதியோகியான குணத்தை அறிவிக்கும் சாஸ்த்ரம் வேண்டும். குணத்தைக் கூறும் வாக்கியங்களோ ஸகுண வாக்யங்கள். அந்தஸ குண வாக்யங்களை அபச்சேதந்யாயத்தால் பர சாஸ்த்ரமான (ஸ குண ச்ருதிக்கு மேலேயுள்ள) நிர்குண சாஸ்த்ரம் விலக்குகின்றது. எனவே ஸகுண வாக்யங்கள் பாதிக்கப்படுகின்றன என்பது அத்வைதிகளின் கொள்கையாகும். அபச் சேதநயாத் பூர்வம் த்யாஜ்யம் இதிசேத் என்னும் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநச் சொற்றொடர்க்கு இதுவே கருத்தாகும். 'தஸ்யாநியத' என்னும் வாக்கியங்களால் அக்கருத்து தள்ளப்படுகிறது. அதாவது பௌர்வா பர்யம் (முன்பின் தன்மை) எங்கு நிலையற்றதோ அங்கே தான் அபச்சேதந்யாயம் கொள்ளப்படும். ருத் விக்குகளில் உத்காதாவும் முன்னே விடலாம் ப்ரதிஹர்தாவும் முதலில் விடாலாம் எனவே இவர்தான் முதலில் விடுவார் என்ற நியமமிராததால் அந்த ஜ்யோதிஷ்டோமாபச் சேதத்தில் அபச்சேதந்யாயத்தைக் கொண்டு நிர்ணயம் செய்ய முடியும். ஸகுண நிர்குண வாக்யங்களில் ஸகுண வாக்யம் முதலிலேயே உள்ளது. நிர்குண வாக்யம் பிறகே (பின்னாலேயே) இருக்கிறது. எனவே பௌர்வாபர்யம் நியதம் (முன் பின் தன்மை உறுதியாக உள்ளது. எனவே ஸ குண வாக்கியத்தை நிர்குண வாக்கியம் பாதிக்காது என்பது ஸாரமான கருத்து. பௌர்வாபர்ய நியமமிருந்தால் அங்கே விரோதாதிகரண ந்யாயத்தைக் கொண்டு நிர்ணயம் செய்ய வேண்டும். அதாவது பௌர்வாபர்யநிய மமும் விரோதமும் (முரண்பாடும்) எங்கு இருக்கின்றனவோ அங்கு விரோதாதிகரண ந்யாயத்தால் நிர்ணயம் செய்யப்பட வேண்டும். ஔதும்பரீம் ஸ்பருஷ்ட்வா உத்காயேத் (அத்திமரத்தைத் தொட்டுக் கொண்டு ஸாமகானம் செய்ய வேண்டும்) என்பது ச்ருதி வாக்யம்.

ஔதும்பரீஸர்வா வேஷ்டயிதவ்யா' (அத்தி மரம் முழுவதும் துணியால் சுற்றப்பட வேண்டும்) என்பது ஸ்ம்ருதி வாக்யம். இங்கு முழுவதையும் சுற்றிவிட்டால், மரத்தைத் தொட்டுக் கொண்டு கானம் செய்ய முடியாது. எனவே இரு வாக்கியங்களுக்கும் முரண்பாடுள்ளது.

இதர ப்ரமாணங்களை அபேக்ஷிக்காமல் ச்ருதி முதலிலேயே அறிவை உண்டாக்குகிறது. ஸ்ம்ருதி வாக்யமோதனக்கு மூலமான ச்ருதியை அநுமாநம் செய்து அறிவை உண்டாக்க வேண்டும் எனவே ஸ்ம்ருதி விளம்பமாகவே அறிவை உண்டு பண்ணுகிறது. ஆதலால் அந்த இடத்தில் பௌர்வாபர்யம் நிச்சயமாக இருக்கிறது. தொடுதல் சுற்றுதல் ஆகிய இரண்டிற்கும் முரண்பாடும் உள்ளது. எனவே அறிவு ஏற்படும் போது, ச்ருத்யர்தத்திற்கு முரண்பட்ட ஸ்ம்ருதியின் அர்தம் பாதிக்கப்படுகிறது. ஆதலால் 'விலம்பிததீஹேதோ: சீக்ரதீஹேது: பலீயாந்' விளம்பித்து ஏற்படும் அறிவுக்குக் காரணமான ப்ரமாணத்தை விட, சீக்ரமாக அறிவைத் தரும் ப்ரமாணம் பலம் கொண்டது, என்னும் ந்யாயத்தால் ச்ருதி பலம் கொண்ட ப்ரமாணமாயிற்று. அதனைக் கொண்டு மேலேயுள்ள ஸ்ம்ருதி சாஸ்த்ரம் தோன்றுவதே இல்லை. மேலும் உபக்ரமாதி கரண ந்யாயத்தாலும் ஸகுண ச்ருதி ப்ரபலமாகிறது. உபக்ரமாதிகரணத்தில் முதலில் காணப்படும் வாக்யத்திற்கு பலம் சொல்லப்படுகிறது. இங்கும் ஸகுண வாக்யம் முதலில் இருப்பதால் ஸகுண வாக்யங்களுக்குமுன் நிர்குண வாக்யங்கள் தோன்றுவதில்லை. உத்ஸர்காபவாத ந்யாயத்தாலும் ஸகுண வாக்யங்கள் ப்ரபலங்களாகின்றன. அதாவது 'நஹிம்ஸ்யாத் ஸர்வாபூதாநி' (ஒரு பிராணியையும் கொல்லக்கூடாது) என்கிறது ஒரு ச்ருதி வாக்யம். 'அக்நீ ஷோமீயம் பசுமாலபேத' (அக்நி ஸோமன் இவர்களைத் தேவதையாகக் கொண்ட பசுவைக் கொல்ல வேண்டும்) என்று மற்றொரு வாக்யம் சொல்கிறது. அங்கே யாகம் தவிர மற்ற இடத்தில் தான் ஹிம்ஸை கூடாது என்று சொல்லுவது போல் ஸகுண வாக்யம் பகவான் மங்கள குணங்கள் நிறைந்தவன் என்றும் நிர்குண வாக்யம் பகவான் ஹேய குணமற்றவன் என்றும் பொருள் தருவதாகக் கூறி முரண்பாட்டை ஒழிக்க. அல்லது பசு என்கிற நான்கு கால்களையுடைய ப்ராணியைப் பொதுவாகக் குறிப்பிடும் சொல் 'சாகஸ்யவபாயா' என்னும் மந்த்ர வர்ணத்தால் ஆடு என்னும் விசேஷ ப்ராணியைக் குறிப்பிடுவது போல்

நிர்குண வாக்யம் இழிவான குண விசேஷத்தை விலக்கு
என்று ஸாமாந்ய விசேஷ ந்யாயத்தாலாவது இரு
வாக்யங்களுக்குமுள்ள பிணக்கைத் தவிர்த்துக் கெ
வேண்டும். இதே கருத்தை நடாதூர் அம்
(வாத்ஸ்யவரதாசார்யர் ஸ்வாமி) தத்வஸாரத்தில்
ப்ரஹ்மணோ குண சரீர விகார ஜந்மகர்மாதி
விதிப்ரதிஷேதவாச: । அந்யோந்ய பிந்ந விஷயா
ரோதகந்தமர்ஹந்தி தந்நவிதய: ப்ரதிஷேதபாத்ய
(ப்ரஹ்மத்திற்கு குணம், உடல், விகாரங்கள், பிறப்பு,
முதலியவை உண்டு என்று சில மறைமொழிகள் பகர்கின்
வேறு சில வாக்கியங்கள், அவை இல்லை என்று கூறுகின்
ஆகவே இரு வகை வாக்யங்களும் ஒன்றுக்கொ
முரண்பட்டுள்ளன என்றால், குணங்கள் உண்டு என்பத
கல்யாண குணங்கள் உள்ளன என்றும், குணங்கள் இ
என்பதற்கு இழிந்த குணங்கள் இல்லை என்றும் பெ
கொள்வதால் சிறிதும் அவ்வாக்யங்களுக்கு முரண்பாடு இ
எனவே குணம் முதலியவை உண்டு என்று கூறும் வாக்ய
குணம் இல்லை என்னும் தொடர்களால் விலக்கப்படவி
ஆகவே முரண்பட்ட கருத்தில்லை என்று ஸாதித்துள்
இவ்வாறிருந்தும், குணம் இல்லை என்னும் வாக்கிய
குணத்தை விலக்குகின்றன. என்பதை மட்டும் கொண்டு, நிர்
வாக்யத்தால் முன்னுள்ள குண வாக்கிய
(வாக்கியக்கருத்துக்களை) நீக்கினால், சூந்யம் தத்வம்
சொல்லும் மாத்யமிகனுடைய வாக்கியத்தால், நிர்குணம் என்
தொடரும் நீக்கப்படுவதால் மாத்யமிகனே வெற்றி அடை
இருவர் அத்வைதிகள் மாத்யமிகர்) சொற்களுக்கும் உண்மை
ப்ராமாண்யம் அவர்களால் அங்கீகரிக்கப்படா
(இருவராலும் கல்பிதப்ராமாண்யமே அங்கீகரிக்கப் படுவ
இரு மதங்களுள் அவன் மதமே வெற்றி பெறும் என்பது க
எனவே ப்ரஹ்மம் உபயலிங்கம் 'ஹேய ப்ரத்ய நீகத்
கல்யாண குணாகரத்வம்' என்பதே உபயலிங்கம். இவ
ஹேய ப்ரத்யநீகத்வம் (இழிவான குணங்களைக் கொள்ளா
ஒரு லிங்கம். கல்யாண குணாகரத்வம் (மங்கள
குணங்களுக்கு இருப்பிடம்) என்பது மற்றொரு லிங்கம். எ
ப்ரஹ்மம் உபயலிங்கம் என்பது உறுதிப்படுத்தப்பட்டது.

६ ।। ब्रह्मणि प्रपञ्चाध्यासनिरासः ।।

एतेन निर्विशेषस्यापि ब्रह्मण आच्छादिकयाऽविद्यया तिरोहितस्य विक्षेपिकया तया प्रपञ्चाध्यास एव सृष्टिरित्यपि निरस्तम्। तस्य अविद्यादि दोषगन्धायोग्यत्वात्। सर्वज्ञत्वादिगुणगणविशिष्टत्वस्यनित्यचेतनबहुत्वस्य च समर्थितत्वात्। "सदेव" इत्यादिवाक्येऽप्यु-पादानत्वविधानबुद्धिस्थ-कारणान्तरनिषेधमात्रे तत्परत्वस्य पौर्वा-पर्यादिपर्यालोचनसिद्धत्वात्। किञ्च

अधिष्ठानस्य कात्स्नर्चेन भानेऽभाने च न भ्रमः।
भाताभाताकृतिभिदा सविशेषत्वसाधिका ।। ४२ ।।

अतो निर्विशेषस्य तिरोधेयधर्मविशेषायोगात् स्वरूपमात्रतिरोधाने स्वस्यैव हानिप्रसङ्गात् स्वयम्प्रकाशतया अत्यन्तविशदस्वरूपे च वस्तुनि बाधकप्रत्ययावसेयविशेषाभावेन अनिर्मोक्षासंसारयोरन्यतरप्रसङ्गात्। अभिज्ञाप्रत्यभिज्ञयोरपि हि देशकालादिविशेषादस्त्येव मात्रया वैषम्यम्।।

अभिज्ञायाः प्रत्यभिज्ञा विशिष्टविषया सती।
तदशक्यभिदाबाधप्रगल्भा न तथाऽत्र ते।। ४२ ।।

अतो यदि स्वरूपं निवर्तकम्; नित्यनिवृत्तिः स्यात्। यदा तु तदतिरिक्तं मानम्; तदा सविशेषत्वमेष्टव्यम्। अमानस्य निवर्तकत्वादर्शनात् मानत्वमेव निवर्तकत्वौपयिकमिति चेत्; तद्वदेवामेयस्याधिष्ठानत्वादर्शनात् मेयत्वमेव तदौपयिक- मिति किं न स्वीक्रियते? जडाजडवैषम्यादिति चेत्; तुल्यम्। मानस्यापि स्वरूपातिरिक्तस्य जडत्वात्। स्वरूपानुप्रवेशिनस्तु तदंशस्य प्रागपि

6 ப்ரஹ்மத்தில் உலகு கல்பிக்கப்பட்டது என்ற மதத்தை நிராகரித்தல் (6)

இவ்வாறு மொழிந்ததால், ஒரு விசேஷமும் இராத ப்ரஹ் மறைக்கும் சக்தியையுடைய அவித்யையால் மறைக்கப்படுகி பிறகு விசேஷ (விக்ஷேப) சக்தியைக் கொண்ட அவித்யை தன்னை உலகமாகப் ப்ரமிக்கிறது. (நினைக்கிறது) அதுவே உல தோற்றம் என்பதும் தள்ளப்பட்டது. ஒளி வடிவமாக இருக் ப்ரஹ்மத்திற்கு அவித்யை முதலிய குற்றங்க தொடர்பின்மையால் அஃது பொருந்தாக் கூற்றாகும். இ முன்பே இறைவன் ஸர்வஜ்ஞன் (எல்லாவற்றையும் அறிந்த என்று சொல்லப்பட்டதால் அவனுக்கு ஸர்வஜ்ஞத்வம் (எ வற்றையும் அறிதல்) என்னும் குணமும், நித்யோநித்யா என்னும் ச்ருதியால் ஜீவபஹுத்வமும் (ஜீவர்களின் பன்மை பெறப்பட்டதால், ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷம் என்பதையும் ஜீவ அவித்யையால் கற்பிக்கப்பட்டவை என்பதையும் மறுக்கிறே

இதற்கு மேல் 'ஸதேவ ஸோம்ய இத மக்ர ஆ ஏகமேவாத்விதீயம் (ஸோம பாநம் செய்வதற்குத்த குந்த ச் கேதுவே ! இங்கே காணப்படும் உலகம் ப்ரளய கால ஒன்றாகவே இருந்தது) என்னும் ச்ருதியால், படைப்புக்கு முன் சேதநர்கள் கொண்ட உலகம் இராததால் எப்படிப் பல சேதந இருந்தனர்? மேலும் அத்விதீயம் என்னும் சொல், குணத்தா ப்ரஹ்மம் ஸத்விதீயம் (குணத்தோடு கூடிய ப்ரஹ்மம் இர (குணம் ஒன்று அதனுடன் கூடியதால் ப்ரஹ்மம் இர என்பதை உணர்த்தாது. எனவே ஜீவ பஹுத்வம் நித்ய (அழியாத்தன்மை) ஆகியவைஜீவர்களுக்கு எங் பொருந்தும் ? என்னும் கேள்விக்கு ஸதேவ இத்யாதி என் சொற்றொடர் விடையாக அமைந்துள்ளது. 'ஸதேவ' என் சொற்றொடரில் உள்ள ஏக சப்தம் பஹுஸ்யாம் என்பதிலு பஹு சப்தத்திற்கு ப்ரதியோகி (நேர்) ஆகும். ஆதலால், பி முடியாத நாம ரூபங்களை (பெயர் வடிவங்களை) உ ப்ரஹ்மத்தைச் சொல்கிறது. அதுவே உபாதாந ப்ரஹ்மமாகும். வரப்போகும் தர்மத்திற்கு முன் இரு அவஸ்தையைக் கொண்டதே உபாதாநம் என்றல்லவோ நூல மொழிந்துள்ளனர். எனவே விளங்கக்கூடிய

ரூபங்களேயுடைய (சேதனம் அசேதனம் என்று பிரித்தறிய முடியாத பெயர் உருவங்களேயுடைய) ப்ரஹ்மமே உபாதாநமாகும். இக்கருத்தை ஏகசப்தம் அறிவிக்கிறது. அத்விதீயபதம் ப்ரஹ்மமே நிமித்த காரணமும் ஆகிறது என்று அறிவிக்கிறது. அதன் வாயிலாக உலகில் காணப்படுவது போல் உலகிற்கு உபாதாந காரணம் ப்ரஹ்மமானாலும், நிமித்த காரணம் வேறொன்று உள்ளதோ என்ற ஐயம் ஏற்பட்டால், உபாதாந காரணமும் நிமித்த காரணமும் 'ததைக்ஷத' முதலிய ச்ருதிகளே அநுஸரித்து ப்ரஹ்மமேயாகும் என்பதைத் தெரிவிக்கிறது. இதனேயே அபிந்நநிமித்தோ பாதாநம் ப்ரஹ்ம என்று வேதாந்திகள் கூறுவர். இங்ஙனம் பல விசேஷங்களே வேத வாக்யங்கள் ஓதும்போது ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷம் என்பது பொருந்தா வாதமாகும். ஸதேவ என்னுமிடத்தில் உள்ள ஏவ என்னும் சொல் அஸத் கார்யத்தை நீக்குகிறது. நையாயிகர்கள் குடம் உண்டாவதற்கு முன் குடம் இராததால் முன்பு இராத குடம் புதியதாகத் தோன்றியது எனக் கூறுகின்றனர். அதனால் அவர்கள் அஸத் கார்யவாதிகள். நாம் இருக்கும் குடமே காரக வ்யாபாராதிகளால் வெளிப்படுகிறது என்று அங்கீகரிக்கிறோம். அதனால் நாம் ஸத் கார்யவாதிகள். அஸத் கார்யம் இல்லே என்பதை கதம் அஸத: ஸத்ஜாயேத। என்னும் மேல் வாக்யமே உணர்த்துவதால் அறிகிறோம். ஸதேவ என்னுமிடத்தில் உள்ள ஏவகாரத்திற்கு ஸஜாதீய விஜாதீய ஸ்வகத பேத வ்யாவ்ருத்தி என்பது பொருள் என்று அத்வைதிகள் ப்ரதிபாதிக்கின்றனர். உலகில் மரத்தை உதாரணமாகக் கொள்வோம். அதற்கு மூன்று வகையான பேதங்களும் உள்ளன. தன்னேப் போன்ற வேறு மரம் இருப்பதால் இந்த மரத்திற்கு ஸஜாதீய பேதம் இருக்கிறது. கல் முதலியவை இருப்பதால் விஜாதீய பேதம் ஸித்திக்கிறது. தன்னிடமுள்ள இலே, காய், பழம் ஆகிய பொருள்கள் ஸ்வகதபேதம் ஆகும். இங்கே சொல்லப்படும் பேதம் பொருள்களேயாகும். கட: படோ ந என்ற விடத்தில் 'ந' என்பதால் அறிவிக்கும் அந்யோந்யாபாவம் (பேதம்). அன்று மரத்திற்குக் கூறப்பட்ட பேதங்கள் போல் ப்ரஹ்மத்திடம் கிடையாது. ப்ரஹ்மத்திற்கு ஸஜாதீயமான பொருள் இராததால் ப்ரஹ்மத்திடம் ஸஜாதீயபேதம் இல்லே. அதைப்போல விஜாதீயமான பொருளும் இராததால் விஜாதீயபேதமும் இல்லே. ப்ரஹ்மத்திடம் தர்மம் ஒன்றுமிராததால் ஸ்வகதபேதமும் அதற்கு

இல்லை. எனவே இத்தகைய வ்யாவ்ருத்தி ஏவகாரத்தால் கிடைக்கிறது என்பது அத்வைதிகளின் வாதமாகும். அங்ஙனம் கூறின் அக்ரே என்னும் பதம் வீணாகும். அக்ரே என்னும் பதத்திற்கு ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் ப்ரளய காலத்தில் என்பது பொருள். எனவே ஸ்ருஷ்டிக்கு முன்தான் கீழே கூறிய பேதங்களற்றதாக இருந்தது ப்ரஹ்மம் என ஏற்படும். அதனால் எப்பொழுதும் மூன்று பேதங்களற்றது ப்ரஹ்மம் என்று கூறும் அத்வைதிகள் கூற்று பொருந்தாது. எனவே அக்ரே என்னும் பதம் வீணாகும். 'ஸதேவ' என்னும் வாக்யம் ப்ரஹ்மம் உபாதாந காரணம் என்பதை விதிக்கிறது. பிறகு நிமித்த காரணம் வேறுண்டோ என்ற சங்கை ஏற்பட பூர்வாபர வாக்யங்களை ஆலோசித்து அத்விதீயபதம் வேறு நிமித்த காரணம் இல்லை ப்ரஹ்மமேதான் நிமித்தகாரணமும் ஆகும் என்பதைத் தெரிவிக்கிறது. இஃது ஸதேவ என்று தொடங்கும் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநபங்க்தியின் கருத்தாகும். இதற்கு மேல் கிஞ்ச என்று தொடங்கி அதிஷ்டாநஸ்ய என்ற ச்லோகம் பரஹ்மம் ஸவிசேஷம் என்பதை ஸாதிக்கிறது. அதிஷ்டா நஸ்ய கார்த் ஸ்ந்யேந பாநே அபாநேச நப்ரம:। பாதாபாதா க்ருதி பிதா ஸவிசேஷத்வஸாதிகா - அதிஷ்டாநம் - எதில் ப்ரமம் ஏற்படுகிறதோ அந்த வஸ்து அதிஷ்டாநம். ரஜ்ஜுவில் (கயிற்றில்) ஸர்பப்ரமம் வருகிறது. எனவே ரஜ்ஜு என்பது அதிஷ்டாநமாகும். அதிஷ்டாநம் முழுவதும் அறியப்பட்டாலும் ப்ரமம் வராது. ஏனென்றால் நன்றாக அறியப்பட்டுவிட்டது. இதைப்போல் அடியோடு அறியப்படாவிட்டாலும் ப்ரமம் தோன்றாது. ஒன்றையும் அறியாவிட்டால் ப்ரமம் எங்ஙனம் ஏற்படும்? இஃது பூர்வார்த்தத்தின் கருத்து. பொதுவாக அறியப்பட்டு சிறப்பாக அறியப்படாமலிருந்தால் அங்கேதான் ப்ரமம் ஏற்படும். அந்தப்பொருள் விசேஷமுடையது என்றே கொள்ள வேண்டும். இஃது உத்தரார்த்தத்தின் கருத்து.

ஆதலால் விசேஷமற்ற பொருளில் மறைத்தற்குரிய சிறப்புத் தன்மை ஒன்றும் இன்மையால் ப்ரஹ்மஸ்வரூபமே மறைக்கப்படுகிறது என்று சொல்ல வேண்டும். அங்ஙனம் கூறினால் ப்ரஹ்மத்திற்கு அழிவு ஏற்பட நேரும். ப்ரஹ்மம் தனக்குத்தான் தோன்றுவதாலும், மிகவும் தெளிவுள்ள அந்த ப்ரஹ்மத்தில் பாதகஜ் ஞாநத்தால் (மறுக்கும் அறிவால்) (ரஜ்ஜுரேஷா நஸர்ப: என்பது பாதகஜ்ஞாநம்.) அதைப்போல்

மோக்ஷமோ எப்பொழுதும் ஸம்ஸாரமோ ஏதேனும் ஒன்று உறுதியாக வர நேரிடும். அபிஜ்ஞை (இது குடம் என்னும் அறிவு) 'ப்ரத்ய பிஜ்ஞை' (இது அதே குடம் என்னும் அறிவு) இவற்றிலும், தேசம், காலம் முதலிய விசேஷங்கள் இருப்பதால் தான் அபிஜ்ஞையைக் காட்டிலும் ப்ரத்ய பிஜ்ஞை வேறு என்று சிறிது வேற்றுமையை அறிகிறோம். ப்ரத்ய பிஜ்ஞையில் பேதத்திற்கு முரண்பட்ட ஸ்வரூபம் க்ருஹிக்கப்படுகிறது. அபிஜ்ஞையில் அந்தஸ்வ ரூப விசேஷம் தோன்றவில்லை எனக் கொண்டு தான் அபிஜ்ஞையைக் காட்டிலும் ப்ரத்ய பிஜ்ஞை வேறு என்று இரண்டு ப்ரத்யக்ஷங்களுக்கும் (அபிஜ்ஞை ப்ரத்ய பிஜ்ஞை ஆகிய இரண்டு ப்ரத்யக்ஷங்களுக்கும்) வேற்றுமை கூறுகிறோம். ப்ரத்ய பிஜ்ஞை பேத ப்ரமத்தை நீக்கினாலும் நீங்கள் (அத்வைதிகள்) கூறும் ப்ரமாணஜ்ஞாநம் ப்ரத்ய பிஜ்ஞைகளுக்குச் சமமாக இராததால் அது பேதஜ்ஞாநத்தைப் போக்காது. இங்கே சில செய்திகளைக் கவனிப்போம். பாதக ப்ரத்யயம் (பாதக ஜ்ஞாநம். மறுக்கும் அறிவு) ப்ருஹ்ம ஸ்வரூபா நதிரிக்தம் (ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபமான) விசேஷத்தை விளக்குகிறதா? அல்லது ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட விசேஷத்தை விளக்குகிறதா ? முதல் பக்ஷம் சரியன்று ப்ரஹ்மம் தானே ப்ரகாச வடிவமாயிருப்பதால் பாத கப்ரத்யத்தால் விளக்க வேண்டிய அவச்யமில்லை. ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட விசேஷத்தை அங்கீகரிக்காததால் இரண்டாம் பக்ஷமும் தள்ளப்பட்டது. ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் வேறுபடாத விஷயத்தையுடைய ப்ரமாணஜ்ஞாநம் ப்ரமத்தை நீக்குகிறது என்றால் ஸ்வரூபமும் ப்ரமத்தைப் போக்குமாதலால் இவன் நித்யம் முக்தனாக நேரிடும். ஸ்வரூபம் ப்ரமத்தை நீக்காது என்றால், அதே விஷயத்தைக் கொண்ட ப்ரமாணஜ்ஞாநமும் ப்ரமத்தை நீக்காது. அதனால் இவன் நித்ய ஸம்ஸாரியாக நேரிடும். அபிஜ்ஞையில் அறியப்பட்ட தேவதத்தைக்யமே (முன் தேவதத்தனே இவன்) ப்ரத்ய பிஜ்ஞையிலும் க்ருஹிக்கப்படுவதால் ப்ரமேயத்தில் இரண்டிற்கும் விசேஷமில்லை. ஏனென்றால், தேவதத்தன் தான் முன்னிருந்தவனே என்பதை அபிஜ்ஞையாலும் அறிகிறான் எனவே அபிஜ்ஞாப்ரத்ய பிஜ்ஞைகளுக்கு வேற்றுமை இல்லை. எனவே ப்ரத்ய பிஜ்ஞைக்கு ஸவிசேஷத்வம் ஸித்திக்காது என்பது பூர்வபக்ஷம். பூர்வகாலம் உத்தரகாலம் ஆகிய இரு காலங்களுடைய தொடர்பு ப்ரத்ய பிஜ்ஞையில் உள்ளது. அபிஜ்ஞையில் இது இல்லை. இதுவே

இரண்டிற்கும் உரிய வேற்றுமை. எனவே வேற்றுமை உண்டு என்பதும் தவறு. இரண்டு அபிஜ்ஞைகளாலேயே இரண்டு காலத் தொடர்பு ஏற்படுவதால் வேற்றுமை இல்லை என்றால் இரண்டு அபிஜ்ஞைகளால் இரண்டு காலத் தொடர்பு தோன்றினாலும் ப்ரத்ய பிஜ்ஞையில் பேதத்திற்கு முரண்பட்ட ஸ்வரூபம் தோன்றுகிறது. அது அபிஜ்ஞையில் இல்லை என்று இரண்டுக்கும் வேற்றுமை நன்கு உள்ளது என அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. இவையனைத்தையும் மனத்தில் கொண்டே 'அபிஜ்ஞா ப்ரத்ய பிஜ்ஞயோரபி என்னும் ந்யாயஸித்தாஞ்ஜ பங்க்தி எழுந்தது.

அபிஜ்ஞாயா: ப்ரத்ய பிஜ்ஞா விசிஷ்டவிஷயாஸதீ।
ததசக்ய பிதா பாத ப்ரகல்பா நததா த்ரதே॥ 42 ॥

அபிஜ்ஞையைக் காட்டிலும் ப்ரத்ய பிஜ்ஞையானது விசிஷ்டவிஷயமாய் அதிக விஷயமுள்ளதாய் அபிஜ்ஞையால் நீக்க முடியாத பேத ப்ரமத்தை நீக்குகிறது. நீ கூறும் ப்ரமாணஜ்ஞாநமோ அத்தகையதன்று ப்ரமத்தை நீக்காது என்பது கருத்து. இதுவே ச்லோகக் கருத்தாகும்.

ப்ரஹ்மஸ்வரூபமே அவித்யையை நீக்குகிறது என்றால், ஸ்வரூபம் நித்யமாகையால் எப்பொழுதுமே அவித்யை நீக்கப்பட நேரிடும். ஸ்வரூபத்தின் வேறுபட்ட ப்ரமாணஜ்ஞாநம் (தத்த்வமஸி என்னும் வாக்யார்தஜ்ஞாநம்) அவித்யையைப் போக்குகிறது என்று ஒப்புக் கொண்டால் ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் அதிகமான வேறொரு பொருள் ப்ரமாண ஜ்ஞாநத்தில் விஷயமானால் தான் அது அவித்யையை நீக்கவல்லதாகும். அவ்வாறு வேறொன்றை ப்ரமாண ஜ்ஞாநத்தில் விஷயமாகக் கொண்டால் ப்ரஹ்மம் விசேஷத்தோடு கூடியிருப்பதால் ஸவிசேஷமாக நேரிடும். உலகில் ப்ரமாணமில்லாத குடம் முதலியவை ஒன்றையும் விலக்காததால் ப்ரமாணஜ்ஞாநம் அவித்யையை நீக்கவல்லது ஸ்வரூபஜ்ஞாநம் நீக்குவதில்லை. என்று கொண்டு, ப்ரமாணஜ்ஞாநம் தான் அவித்யையைப் போக்குகிறது என்போம் எனில், அவ்வாறே ஒரு ஜ்ஞாநத்தில் விஷயமாகாத பொருள் அதிஷ்டாநமாக இருப்பது உலகில் காணப்படவில்லை. எனவே, உலகில் காணப்படாததால் அதிஷ்டாநமாயிருப்பதற்கு மேயத்வம் (ப்ரமாணத்தால் அறியப்படும் தகுதி) காரணம் என்று ஏன் அங்கீகரிக்கப்பட

அசேதநமான பொருள் தான் ஓர் அறிவில் விஷயமாகும். சேதநம் விஷயமாவதில்லே. இங்கு ப்ரஹ்மம் சேதநமாகையால் விஷயமாகக்கூடாது என்றால், இக்கொள்கை இருவருக்கும் சமமே. அதாவது, குடம் ஏன் அஜ்ஞாநத்தைப் (ப்ரமத்தைப்) போக்கவில்லே என்றால் குடம், அறிவன்று. அஜ்ஞாநத்தை ஜ்ஞாநம் தானே நீக்கும். குடம் சடப்பொருளாதலால் போக்கவில்லே என்று விடை அளித்தால், ப்ரஹ்மம் அறிவு வடிவமாதலால், அதுவே அவித்யையைப் போக்கலாமே, ஏன் ப்ரமாணஜ்ஞாநம் என்று ப்ரதிவாதியாலும் கேட்க முடியும். கேட்டால் பதிலொன்று மிராததால் மறுபடியும் பூர்வபக்ஷமே (கேள்வியே) நிற்கிறது. மேலும் ப்ரமாணஜ்ஞாநம் வ்யாபாரத்தால் தோன்றிய அறிவா? அறிவால் தோன்றிய வ்யாபாரமா? என்று கேட்டால், இறுதியாக சித், அசித் இவற்றின் சேர்க்கை என்று சொல்கிறீர்கள் வ்ருத்தி. வ்யாபாரம் என்பது ஜடமாகையால், அஃது அவித்யையை அழிக்காது. ஜ்ஞாந ஸ்வரூபம் அவித்யையை நீக்குகிறது என்றால், ப்ரமாண ஸ்வரூபத்தில் அடங்கிய அவ்வறிவு முன்பும் இருப்பதால் எப்பொழுதும் அவித்யைக்கு அழிவு ஏற்பட நேரிடும்.

७. केचन श्लोकाः (सविशेषत्वप्रतिपादकाः)

किञ्च

ब्रह्मणो निर्विशेषत्वमिति धर्मोऽस्ति वा न वा।
द्विधापि सविशेषत्वं तद्योगतदयोगजम्॥ ४३॥

त्वद्वाक्याद्भ्रान्तिसिद्धं तल्लक्षणावृत्त्यनूदितम्।
निषेधामोऽभिधाशक्तिर्नास्तीति हि निषिध्यते॥ ४४॥

निर्विशेषा पुरीत्युक्तिर्यथैकत्र न तिष्ठति।
तथा सर्वप्रयोगश्च विशेषे पर्यवस्यति॥ ४५॥

विशेषो निर्विशेषश्चेत् सोऽपि कस्यापि वा न वा।
पूर्वत्र सविशेषत्वम्, अन्यत्र नविशेषता॥ ४६॥

ब्रह्म निर्विशेषमित्यभिलापमात्रमिति चेत्; तर्हि सिद्धं नः समीहितम्। वस्तुतो विशेषप्रतिक्षेपाभावात्, अन्ततश्चाभिलापगोचरत्वस्य विधानात्। वस्तुमात्रस्य तदपि नास्तीति चेन्न;

अवाच्यं वाच्यमिति वा वस्तुनि प्रतिपादिते।
वाच्यमेव भवेद्वस्तु वाच्यावाच्यवचोऽन्वयात्॥ ४७॥
किञ्च
दृढाध्यक्षादिमानेन जगत्सत्यत्वनिर्णये।
निर्विशेषवचोऽन्यार्थं यूपादित्यैक्यवाक्यवत्॥ ४८॥

प्रत्यक्षादिप्रत्ययो निरालम्बनः प्रत्ययत्वात् स्वाप्नप्रत्ययवत्, प्रपञ्चो मिथ्या दृश्यत्वात् व्यावर्तमानत्वात् शुक्तिरूप्यवत्, इत्यादिभिरागममन्तरेणापि जगद्बाध इति चेच्च; अप्रसिद्धविशेषणत्व स्ववचनविरोधादिदोषात्। विरुद्धयोः समुच्चयवत् तत्प्रतिक्षेपयोरपि परस्पराभावात्मनोः समुच्चयस्य विरुद्धत्वात्।

7. ஸவிசேஷத்வத்தை உணர்த்தும் சிலச்லோகங்கள்

ப்ரஹ்மத்துக்கு நிர்விசேஷத்வம் என்னும் தர்மம் உண்டா? இல்லையா? இரண்டு பக்ஷங்களிலும் ப்ரஹ்மம் ஸவிசேஷம் என்று அங்கீகரிக்க வேண்டும். முதல் பக்ஷத்தில், நிர்விசேஷத்வம் என்ற தன்மையோடு ப்ரஹ்மம் சேர்ந்து விடுவதால் அஃது ஸவிசேஷமாகும். இரண்டாம் பக்ஷத்தில் நிர்விசேஷத்வத் தன்மையின் இன்மை ஸவிசேஷத்வமாகையால் ப்ரஹ்மம் ஸவிசேஷமாகிறது. ப்ரஹ்மண: ப்ரஹ்மத்திற்கு நிர்விசேஷத்வம் - இதி - நிர்விசேஷத்வம் என்னும் தர்மம் - தன்மை அஸ்திவாநவா? இருக்கிறதா இல்லையா - த்விவிதாபி - இரண்டு பக்ஷங்களிலும் தத்யோகத யோகஜம் - நிர்விசேஷத்வ தர்மத்தின் சேர்க்கை சேராமை இவற்றால் தோன்றிய ஸவிசேஷத்வம் - ஸவிசேஷத்தன்மை ப்ரஹ்மத்திற்கு ஏற்படும் என்று அந்வயத்துடன் கூடிய கருத்தாகும்.

நிர்விசேஷமான பொருள் அறியப்பட்டதா? இல்லையா? அறியப்பட்டது என்றால், அறியப்பட்டதை விலக்க முடியாது, அறியப்படாததை நிச்சயம் விலக்க முடியாது. மேலும்

யதோவாசோநிவர்தந்தே என்று வாசாமகோசரம் வாக்குக்கு விஷயமாகாதது) ப்ரஹ்மம் முக்ய வ்ருத்திக்கு (அபிதாவ்ருத்திக்கு) விஷயமாகாதது என்றும் லக்ஷணாவ்ருத்திக்கு விஷயமாகிறது என்றும் அத்வைதிகளின் அபிப்ராயம் - எனவே அத்வைதிகளான உங்களுடைய வாக்யத்தால் ப்ரமத்தால் ஸித்தமான ப்ரஹ்மத்தை லக்ஷணாவ்ருத்தியால் அநுவதித்து விலக்குவதில் குற்றமொன்றுமில்லை என்று கேட்டால் அதற்கு விடையாக த்வத்வாக்யாத் என்றும் ச்லோகம் அமைந்துள்ளது. த்வத்வாக்யாத் உன்னுடைய வாக்யத்தால் ப்ரமத்தால்தோனறியதும். லக்ஷணாவ்ருத்தியால் அநுவதிக்கப் பட்டதுமான நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மத்தை நிஷேதாம: நாங்கள் விலக்குகிறோம். அபிதாசக்தி: நாஸ்தி இதிஹி நிஷித்யதே - ப்ரஹ்மத்தை அபிதா சக்தி விஷயீகரிக்காது என்பதல்லவா உங்கள் கொள்கை என்பது த்வத்வாக்யாத் என்னும் ச்லோகத்திற்கு அந்வயத்தோடு கூடிய கருத்தாகும். அதாவது யதோவாசோ நிவர்தந்தே (எந்த ப்ரஹ்மத்தினிடமிருந்து வேதங்கள் அதைத் துதிக்க இயலாமல் திரும்புகின்றனவோ என்னும் வாக்யம் ப்ரஹ்மம் வாக்குகளுக்கு விஷயமாவதில்லை என்று கூறுகிறது அங்கும் சக்தி என்னும் வ்யாபாரத்திற்குத் தான் விஷயமாவதில்லை. லக்ஷணைக்கு விஷயமாகிறது என்று நீங்கள் பொருள் கொண்டிருப்பதால் உங்கள் வாக்கியத்தாலேயே ப்ரமத்தில் தோன்றிய நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மத்தை லக்ஷணையால் அநுவதித்து இல்லை என்று நிஷேதிப்பதில் குற்றமொன்றுமில்லை என்பது கருத்து. இதற்கு மேல் ப்ரஹ்மம் ஸவிசேஷம் என்பதை உதாஹரணத்துடன் விளக்கும் ச்லோகமாகும். ஒருவன் இந்தப்புரீ (பட்டணம்) நிர்விசேஷா (விசேஷமற்றது) என்று கூறினால் அது ஏகத்ர - விசேஷமே இராத இடத்தில் யதாநதிஷ்டதி - இராததுபோல் ஸர்வப்ரயோகச்ச எல்லா ப்ரயோகங்களும் விசேஷே பர்யவஸ்யதி (விசேஷத்தைக் கொண்டவையே) என்பது நிர்விசேஷா என்னும் ச்லோகத்தின் கருத்தாகும். நையாயிகர்கள் அங்கீகரித்துள்ள விசேஷ பதார்த்தைப் போல நிர்விசேஷத்தை நாங்கள் அங்கீகரிக்கிறோம் என்று அத்வைதிகள் சொல்வதை விசேஷ: என்னும் ச்லோகத்தால் கண்டிக்கிறார். அதாவது விசேஷம் நிர்விசேஷமானால் அந்த விசேஷமும் ஏதாவது ஒரு பொருளில் இருக்கிறதா இல்லையா? இருக்கிறது என்ற முதல் பக்ஷத்தில் ஏதாவதொரு பொருளின் தொடர்பு ஆகிய விசேஷம் இருப்பதால்,

அந்த விசேஷத்தை நிர்விசேஷம் என்று மொழிதல் பொருத்தமற்றதாகும். ஸவிசேஷம் என்று கூறுவதே பொருத்தமுடையது என்பது விசேஷ: என்னும் ச்லோகத்தின் கருத்தாகும். ஒன்றின் தொடர்பும் விசேஷத்திற்கு இல்லை என்ற இரண்டாம் பக்ஷத்தில், விசேஷத்தை நையாயிகர்கள் தானே தனக்கு வ்யாவர்த்தகம் (பிற பொருளிடமிருந்து தன்னை வேறுபடுத்திக் கொள்வது) என்று சொல்கின்றனர். அதாவது உலகில் உள்ள பொருள்களுள் ஒன்று மற்றொன்றைக் காட்டிலும் வேறுபட்டுள்ளது என்பதைப் பரமாணுவரை ப்ரத்யக்ஷத்தாலேயே அறிகிறோம். பரமாணுவில் ப்ரத்யக்ஷம் செல்லாததால், பரமாணுக்களுள் வேற்றுமை அறிவதற்காக நையாயிகர்கள் விசேஷம் என்னும் பதார்த்தத்தை அங்கீகரித்துள்ளனர். இந்தக்குடம் அந்தக் குடத்தின் வேறுபட்டது இந்தக் கபாலத்தில் ஸமவாய ஸம்பந்தத்தால் இருப்பதால், இந்தக் கபாலம் அக்க பாலத்தின் வேறுபட்டது இந்தக்க பாலத்தின் காரணத்தில் (காபாலிகையில்) ஸமவாயேந இருப்பதால் என்கின்றனர் - இதைப் போல் த்வயணுகம் வரை வேற்றுமை காணப்படுகிறது. பரமாணு: அயம் தத்பரமாணோ: பிந்ந: (இந்தப் பரமாணு அந்தப் பரமாணுவின் வேறுபட்டது) ஏதத் விசேஷாத் - என்று பரமாணுக்களுள் வேற்றுமையை ஸாதிக்க விசேஷ பதார்த்தத்தை அவர்கள் அங்கீகரித்துள்ளனர். - விசேஷத்தின் வேற்றுமைக்கு அவ்விசேஷமே காரணமா யுள்ளது. இதனை ஸ்வதோவ்யாவர்த்தகம் (பிற பொருளிடமிருந்து தன்னைத் தானே வேறுபடுத்திக் கொள்வது) என்றும் சொல்கின்றனர். ஒரு பொருளுடையவும் தொடர்பிராவிடின் எதையும் இந்த விசேஷத்தால் விலக்க முடியாததால் இந்த விசேஷத்திற்கு வ்யாவர்த்தகத்வமே (வேறு படுத்தும் தன்மையே ஸித்திக்காது) விசேஷம் நிர்விசேஷம் என்றால் அதுவும் அந்த விசேஷமும் ஏதாவது ஒரு பொருளில் இருக்கிறதா இல்லையா? இஃது விசேஷ: என்ற ச்லோகத்தின் பூர்வார்த்தக் கருத்து. முதல் பக்ஷத்தில் ஏதாவதொரு பொருளின் ஸம்பந்தமாகிய விசேஷம் இருப்பதால், அந்த விசேஷத்தை நிர்விசேஷம் என்று கூறுதல் பொருத்தமற்றதாகும். ஸவிசேஷம் என்று கூறுதலே பொருத்தமுற்றதாகும். இரண்டாம் பக்ஷத்தில் இஃது அந்யத்ர என்பதன் பொருள். நவிசேஷதா - வ்யாவர்த்தகத்வம் என்னும் தன்மை விசேஷ பதார்த்ததிற்கு ஸித்திக்காது - இஃது உத்தரார்த்தக் கருத்து. (46)

ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷம் என்று மட்டும் சொல்கிறோம். அதுவன்றி நிர்விசேஷத்வம் என்னும் தன்மையை அதனிடம் நாங்கள் அங்கீகரிப்பதில்லை என்றால், நாங்கள் (விசிஷ்டாத்வைதிகள்) விரும்பியது எங்களுக்குக் கிட்டிற்று. விசேஷம் உண்டு என்பதை நீங்களும் ஒதுக்காததால் ப்ரஹ்மம் ஸவிசேஷமாக வேஸித்தித்தது. கடைசியாக நீங்களும் ப்ரஹ்மம் அபிலாபகோசரம் சொல்வதற்கு விஷயம் என்று மொழிந்துள்ளீர்கள். அதனால் கோசரத்வம் என்னும் தன்மையைப் பெற்றிருப்பதால் ப்ரஹ்மம் ஸவிசேஷமேயாகும். அபிலாபகோசரத்வம் (சொல்லுக்கு விஷயமாயிருக்கும் தன்மை) சுத்தமான ப்ரஹ்மத்திற்குக் கிடையாது அவித்யையால் தர்மத்துடன் கூடிய ப்ரஹ்மத்திற்கே உண்டு என்று கூறுகிறோம். என்பதும் தவறு. அவாச்யம் வாச்மிதிவா வஸ்துநி ப்ரதிபாதிதே। வாச்ய மேவ பவேத் வஸ்து வாச்யாவாச்யவசோऽந்யவாத் (47)

ஒரு பொருளை (இந்தப் பொருளை) இச்சொல் குறிக்காது (இச்சொல்லுக்கு இது வாச்யமன்று) என்றோ வாச்யம் - பொருளைக் குறிக்கும் என்றோ கூறினால், அப்பொருளானது வாச்யம் அவாச்யம் என்ற இரண்டு சொற்களுள் ஒரு சொல்லோடு சேர்வதால் அது வாச்யமேயாகும். ஒரு வஸ்துவானது அவாச்யம் என்றோ வாச்யமென்றோ சொல்லப்பட்டால், வாச்யம் அவாச்யம் என்பவற்றுள் ஒன்றோடு சேர்வதால் அந்த வஸ்து (அப்பொருள்) வாச்யமாகவே கொள்ளப்படுகிறது என்பது அவாச்யம் என்னும் ச்லோகத்தின் கருத்தாகும்.

மேலும்

ச்லோ :- த்ருடாத்யக்ஷாதிமாநேநஜகத்ஸத்யத்வ நிர்ணயே।
நிர்விசேஷவசோந்யார்தம் யூபாதித் யைக்ய வாக்யவத்॥ 48॥

அசைக்க முடியாத ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய ப்ரமாணங்களால் உலகம் உண்மையானது என்று தீர்மானிக்கப்பட்ட போது, ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷம் என்பது ஆதித்யோயூப: (சூர்யன் யூபஸ்தம்பம்) என்பது போல் (ஆதித்யோயூப: என்னுமிடத்தில் சூர்யன் யூபம் என்று பொருள் - சூர்யனும் யூபமும் ஒன்றாகாததால் சூர்யன் போல் ப்ரகாசிக்கின்றது யூபஸ்தம்பம் என்று கௌணமாகப் பொருள் கொள்வது போல் வேறு பொருளைக் கூறுவதாகக் கொள்வது நலம். அந்யார்தம் - அந்ய: அர்த: யஸ்யதத்

கொண்டது என்பது பொருள். இதற்கு வச: என்பது விசேஷ்யம் இங்கே வேறு பொருளாவது நிர்விசேஷம் பகவானுக்கு ஹேய குணங்கள் இல்லை என்பதாகும்.

(1) ப்ரத்யக்ஷாதிப்ரத்யய: நிராலம்பந: ப்ரத்யயத்வாத் ஸ்வாப்ந ப்ரத்யயவத் (ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய ஜ்ஞா நங்கள் விஷயமற்றவை அறிவாதலால், கனவில் தோன்றும் அறிவு போன்றவை) என்றும் ப்ரபஞ்ச: மித்யா (1) த்ருச்யத்வாத் சுக்தி ரூப்யவத் - (உலகம் பொய்மையுடையது, அறிவில் விஷயமாவதால், மேலும் மேலும் வரும் அறிவுகளில் தோன்றுததால், முத்துச் சிப்பியில் தோன்றும் வெள்ளி போல், என்றும் அநுமாநங்களால் வேதவாக்கியங்களின் உதவியின்றியே உலகத்தை இல்லை என்று கூறலாம் எனின் அஃதன்று. விஷயமில்லாமலே தோன்றுதலாகிய அஸத்க்யாதியையோ, வேறொன்றுகத் தோன்றுதலாகிய அந்யதாக்யாதியையோ ஸாதித்தால், விரோதம், அபஸித்தாந்தம் முதலிய குற்றங்கள் வரும். என்று கூறி அக்கேள்வி மறுக்கத்தக்கது. உலகில் அறிவுகள் எல்லாம் விஷயத்தைக் கொண்டவை என்பதை எல்வாரும் அங்கீகரிக்கின்றனர். நீங்கள் மட்டும் நிராலம்பநம் (நிர்விஷயம்) என்றல் உலக விரோதம் ஏற்படும். இல்லாததும் விஷயமாகிறது என்றல் அப்பொழுது அஸத் என்பது விரோதிக்கும். மேலும் ப்ரத்யயத்வம் என்னும் ஹேது உங்களுடைய அநுமாநத்தால் ஏற்பட்ட அறிவிலும் இருப்பதால், அந்தப் ப்ரதீதியும், நிராலபம்பநமாக நேர்வதால் தன் விருப்பத்திற்கு மாறுபட்ட கருத்து ஏற்படுவதால் முரண்பாடு உள்ளது என்பதை மனத்தில் கொண்டு விரோத பதம் ப்ரயோகிக்கப்பட்டது. நிராலம்பநத்வாபாவவதி தத்த்வமஸ்யாதி ஜ்ஞாநேப்ரத்ய யத்வரூப ஹேது இருப்பதால் வ்யபிசாரம் என்னும் குற்றமும் வருகிறது.

இதற்கு மேல் *மித்யாத்வாநுமாநத்தை தூஷிக்கிறர். அநிர்வாச்யத்வ முதலிய தொடர்களால். மித்யாத்வம் என்பதற்கு அநிர்வசநீயத்வம் என்று பொருள் கூறி மித்யாத்வத்தை ஸாதித்தால், அப்ரஸித்தவிசேஷணத்வம் (ஸாத்யம் எங்கும் இல்லாதது) ஸ்வவசநவிரோதம் (தன் கூற்றுக்கு முரண்பட்டது) முதலிய குற்றங்கள் தோன்றுவதால் அக்கொள்கை மறுக்கத் தக்கது.*

அநிர்வ சநீயம் என்பதற்கு நிர்வசநமே செய்ய இயலாது என்று பொருள் கொண்டாலல்லவா முன் கூறிய விரோதம் தோன்றும், நாங்கள் அங்ஙனம் கூறவில்லை. ஸத்வாபாவத்தோடுகூடிய அஸத்வாபாவம் தான் அநிர்வசநீயத்வம் என்கிறேம் எனின் முரண்பட்ட ஸத்வாபாவ அஸத்வாபாவங்கள் இரண்டும் ஓரிடத்தில் இரா - ஸத்வம் அஸத்வம் ஆகிய இரண்டும் சேர்ந்து ஓரிடத்தில் இருப்பதை நாம் காணவில்லை. அதைப் போல் முரண்பட்ட ஸத்வாபாவ அஸத்வா பாவங்களும் சேர்ந்து ஓரிடத்தில் இரா என்பது கருத்து. எனவே அநிர்வசநீயத்வத்தை ஸாதிக்க முடியாது.

८. केचन श्लोकाः

तथा

सदसद्व्यतिरेकेण विधानात्तन्निषेधनात्।
सदसद्व्यतिरिक्तस्य सिद्धा सदसदात्मता॥ ४९॥

एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानञ्च न ते भवेत्।
सद्विज्ञानेन सदसदन्यविज्ञस्यसम्भवात्॥ ५०॥

ऐक्यसाधर्म्यवैधर्म्यभावैः स्यादेकतोऽन्यधीः।
बाधासिद्ध्याद्यध्याहतयो लक्षणा च स्युरत्र ते॥ ५१॥

किञ्च

तत्त्वे द्वित्रिचतुष्कोटिव्युदासेन यथायथम्।
निरुच्यमाने निर्लज्जैरनिर्वाच्यत्वमुच्यते॥ ५२॥

तथा बाधतद्योग्यत्वादिसाधने चानुपलम्भादिदोषात्। नश्वरत्वादि-साधनं त्विष्टमेव।

किञ्च

तत्तत्पक्षादिबुद्धीनां प्रमाणत्वाप्रमात्वयोः।
बाधासिद्ध्यादयो दोषा विजृम्भन्ते यथायथम्॥ ५३॥

तदभ्युपगमे च अनुमानस्य निष्प्रयोजनत्वस्ववचनविरोधानुत्थ
स्युः। किञ्च, समस्तप्रत्यक्षाद्यप्रमाणत्वसिद्धावेतदनुमानोत्थानम्.
तत्सिद्धिरित्यन्योऽन्याश्रयणम्॥ भेदवासनादोषमूलत्वात् प्र
प्रमाणमिति चेन्न; दोषत्वाप्रमाणत्वयोरन्योऽन्याश्रयणात्। श
ऽन्यतरसिद्धौ तत्प्राबल्यापेक्षया चक्रकापातः । श्रुतिप्राबल्याप्रा
दुष्टकारणत्वनिश्चयानुमानप्रवृत्तीनाम्। तत्तत्पदार्थस्वरूपं प्रत्यक्षादि
धर्मस्तु मिथ्यात्वादिनामकस्तदविरुद्धानुमानविषय इत्यविरोध इति
स्वरूपसिद्धेरेव मिथ्यात्वविरोधात् स्वरूपाविरोधिमिथ्याशब्दपरि
धर्मसाधने चास्माकमनिष्टाभावः॥

8. மேலும் ஸவிசேஷத்வத்தை உணர்த்தும் ச்லோகங்களின் கருத்து.

ஸதஸத்வ்யதிரேகேண விதாநாத்தந்நிஷேதநாத்।
ஸத்வ்யதிரிக்தஸ்ய ஸித்தாஸதஸதாத்மதா (49)

இந்த ச்லோகம் ஸத ஸத்விலக்ஷண ரூபமித்யாத்வ கண்டிக்கிறது. ரஜ்ஜுவில் காணப்படும் பாம்பு மித்யைய அது ஸதஸத்விலக்ஷணமாயுள்ளது. உலகில் ஸத்தாந பொரு பாதம் (நீக்குமறிவு) ஏற்படுவது இல்லை. அதாவது அயட என்னும் இடத்தில் கடத்திற்கு பாதம் ஏற்படுவதில்லை. ஸர்பத்தில் நாயம் ஸர்ப: என்ற பாதம் ஏற்படுகிறது. ஸர்பம் ஸத்தும் அன்று. அஸத்துமன்று. ஏனென்றால் அஸ முயற்கொம்பு தோன்றவே தோன்றாது. அதற்கு பாதமும் இஃதோ தோன்றுகிறது. ஆகவே பாம்புஸத் அஸத் இவற் விலக்ஷணம் (வேறுபட்டது) என்று ஸதஸத்விலக என்பதற்கு யுக்தி கூறுகின்றனர். எது ஸதஸத்விலக்ஷ அதுமித்யை (பொய்), பொய்யான பொருள் பாதிக்கப் இதைப்போல் ப்ரஹ்மத்திடம் ஜகத் கல்பிதமாகையால் அ பாதம் உண்டு. என்பது அத்வைதிகளின் ஸித்தாந்தமாகும் அஸத் இவற்றின் வேறுபட்டதாக ப்ரமாணத்தால் அறி ப்ரமாணம் சொல்லியபடி ஸத்வத்தை அவச்யம் அங்கீ

பொருள்கள் இல்லை) என்று ஒன்றுமே இல்லை என விலக்குவதால் அஸத்வம் ஸித்திக்கும். ஆதலால் உலகம் ஸத்தாகவோ அஸத்தாகவோ இருக்குமேயொழிய ஸத் அஸத்விலக்ஷணமாக இருக்க முடியாது. என்பது ஸதஸத் என்னும் ச்லோகத்தின் கருத்து. ஸத் அஸத் ஆகிய இவற்றைக் காட்டிலும் வேறுபட்டதாக விதித்திருப்பதால் நேஹ நாநாஸ்தி என நிஷேதித்திருப்பதால் ஸத் அஸத் இவற்றினும் வேறுபட்ட பொருளுக்கு ஸத ஸதஸதாத்மதா ஸித்தா என்பது ச்லோகாந்வயம். ஜகத் ஸதஸத்ரூபமாகுமேயொழிய ஸதஸத்விலக்ஷணமாகாது என்பது ஸாரம் (49).

ஏக விஜ்ஞாநேந ஸர்வ விஜ்ஞாநம் ச, நதேப வேத் ।
ஸத்விஜ்ஞாநேந ஸதஸதந்யவிஜ்ஞப்த்யஸம்பவாத் ॥ (50)

ஏகவிஜ்ஞாநம் என்னுமிடத்தில் ஏகசப்தம் ஸத்தான ப்ரஹ்மத்தைக் குறிக்கிறது. எனவே ஸத்தின் அறிவால் ஸத் அஸத் இவற்றின் வேறுபட்ட பொருளின் அறிவு வருவது அஸம்பாவிதம் எனவே ஏக விஜ்ஞாநத்தால் ஸர்வ விஜ்ஞாநம் உன் பக்ஷத்தில்வர முடியாது. இது 50ஆம் ச்லோகக் கருத்து. தஸ்மிந் விஜ்ஞாதே ஸர்வம் விஜ்ஞாதம் பவதி, ததைக்யாத், தத்ஸாம்யாத், தத்வைதர்ம்யாத் (ப்ரஹ்மம் அறியப்பட்டால் மற்ற எல்லாப் பொருள்களும் அறியப்படும். ப்ரஹ்மமும் வேறு பொருள்களும் ஒன்றியிருப்பதால், ப்ரஹ்மத்திலுள்ள தர்மத்திற்கு நிகரான தன்மை இருப்பதால், ப்ரஹ்ம தர்மத்தின் மாறுபட்ட தன்மையிருப்பதால் என்றல்லவா நீங்கள் அநுமாந ப்ரயோகம் செய்ய வேண்டும். அங்கே ப்ரஹ்மஜ்ஞாநத்தால் ப்ரபஞ்சம் நீங்குகிறது என்று நீங்கள் கூறுவதால் ப்ரபஞ்சம் ஜ்ஞாதம் (அறிவில் விஷயம்) ஆகாது. எனவே ப்ரபஞ்சமாகிய பக்ஷத்தில் ஸாத்யமிராததால் பாதம் என்னும் குற்றம் வரும். அவ்வாறே, ப்ரபஞ்சத்தில், ப்ரஹ்மத்தின் ஐக்யத்தையோ, ப்ரஹ்ம தர்மத்தின் நிகரான தர்மத்தையோ (ஸாதர்ம்யத்தையோ) ப்ரஹ்ம தர்மத்தின் வேறுபட்ட தர்மமான வைதர்ம்யத்தையோ நீங்கள் அங்கீகரிக்காததால், ஐக்யம் ஸாதர்ம்யம், வைதர்ம்யம் என்னும் ஹேதுக்கள் அஸித்தங்களாம். ஸர்வம் ஜ்ஞாதம் பவதி என்பதற்கு எல்லாப் பொருள்களுக்கும் அதிஷ்டாநமான ப்ரஹ்மம் அறியப்படுகிறது என்று பொருள் கொண்டால் ஸர்வ சப்தத்துடன் அதிஷ்டாநம் என்னும் பதத்தை அத்யாஹாரம் செய்ய நேரிடும்.

அல்லது ஸர்வம் ஜ்ஞாதம் பவதி என்பதற்கு எல்லாப் பொருள்களும் நீங்குகின்றன என்று பொருள் கொண்டால், ஜ்ஞாத என்னும் சொல்லிற்கு நீங்குதல் என்னும் பொருளை லக்ஷணையால் கற்பிக்க நேரிடும். ஐக்யம் ஸாதர்ம்யம் வைதர்ம்யம் என்பவற்றால் ஒன்றால் வேறொன்றுக்கு அறிவு ஏற்படுமானால், பாதம், அஸித்தி, அத்யாஹாரம், லக்ஷணை என்பவை வர நேரும். ஐக்ய என்று தொடங்கும் ச்லோகத்திற்கு இஃது கருத்தாகும். ஐக்யஸாதர்ம்ய வைதர்ம்ய பாவை: ஏகத: அந்யதீ: ஸ்யாத்சேத் பாத அஸித்தி அத்யாஹ்ருதய: லக்ஷணாச தேஸ்யு: என்பது ஐக்ய என்னும் ச்லோகத்தின் அந்வயம்.

கிஞ்ச -

ச்லோ :- தத்வேத்வித்ரிசதுஷ்கோடி வ்யுதா ஸேநயதாயதம்।
நிருச்யமாநே நிர்லஜ்ஜை: அநிர்வாச்யத்வ முச்யதே ॥ (52)

மேலும், மிருஷாவாதிகள் (அத்வைதிகள்) ஸத் அஸத் இவற்றைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது ஸத், அஸத், ஸதஸத் இவற்றின் வேறுபட்டது அவித்யை என்று கூறி இரண்டு மூன்று கோடிகளைத் தவிர்த்து நான்காம்கோடியுள் அடக்குகின்றனர் அவித்யையை. சூன்யமேதத்வம் என்று கூறும் மாத்யமிகர்கள் நான்கு கோடிகளுக்கு அப்பாற்பட்டதேதத்வம் அஃது ஒன்றுமின்மை (சூன்யம்) எனப்படுவது என்று சொல்கின்றனர். இவர்கள் இருவரும் (அத்வைதிகளும் மாத்யமிகர்களும்) தத்வம் உண்டு. அஃது ஒரு சொல்லின் பொருளே என்று சொல்லிக் கொண்டே 'அநிர்வாச்யம்' என்றும், சூன்யம் என்றும் எங்ஙனம் வெட்கமின்றிச் சொல்லுகின்றனர்? இஃது தத்வே என்னும் ச்லோகத்தின் கருத்தாகும். யதாயதம் த்வித்ரிசதுஷ்கோடிவ்யுதா ஸேநதத்வே நிருச்யமாநே ஸதிநிர்லஜ்ஜை: அநிர்வாச்யத்வம் கதம் உச்யதே என்பது ச்லோகா ந்வயம். இச்சுலோகத்தில் கதம் என்பதை வ்யாக்யானத்தை அநுஸரித்துச் சேர்த்துக் கொள்ள வேண்டும்.

எந்த ப்ரகாரத்தாலும் சொல்லப்படாததை நாங்கள் அநிர்வாச்யம் என்று சொல்லவில்லை. அவ்வாறு சொன்னாலல்லவா கீழே கூறிய குற்றம் வரும். நாங்கள் ஜ்ஞாந பாத்யத்வம் (அறிவால் நீக்கப்படும் தன்மையுள்ளதோ தத்யோக்யத்வம் (அறிவால் ...

மொழிகிறோம் என்பதும் தவறு. பாத்யம் என்பதற்கு ப்ரமத்திற்கு ஆதாரமான பொருளில் வரும் இன்மைக்குப்ரதியோகி என்பது பொருளா? 'இதனை ப்ரதிபந்நோபா தௌநிஷேத-ப்ரதியோகித்வம்' என்று அத்வைதிகள் வடமொழியில் கூறுகின்றனர். ப்ரதிபந்நோபாதி என்பது ப்ரமத்திற்கு ஆதாரமான பொருள், அதாவது ரஜ்ஜுவில் ஸர்பப்ரமம் வந்தால் ஸர்ப ப்ரமத்திற்கு ரஜ்ஜு ஆதாரமாயுள்ளது. எனவே அதுவே ப்ரதிபந்நோபாதியாகும் அதில் வரும் நிஷேதம் நாயம் ஸர்ப: என்னும் ஸர்பநிஷேதம் - அதற்கு ப்ரதியோகியாக ஸர்பம் இருப்பதால் ஸர்பத்திற்கு அநிர்வச நீயத் வலக்ஷணம் பொருந்தியுள்ளது. அறிவால் நீக்கப்படுவது என்னும் முதற்பக்ஷத்தில், குடம் முதலியவை தாம் இருக்கும் இடத்திலேயே அவை இல்லை என்று கூறப்படாததால் அப்பக்ஷம் சரியன்று. தத்யோக்யம் (அறிவால் நீக்கத்தக்கது) என்னும் இரண்டாம் பக்ஷத்தில் அழிவு மட்டும் உலகத்திற்குத் தோன்றுமேமொழிய, உலகம் பொய்யென்று ஏற்படாததால் உலகம் உண்மையே என்பது பெறப்படுகிறது. அஃது ஏற்கனவே ஸித்தம். ஆதலால் ஸித்த ஸாதநம் என்னும் குற்றம் வரும் (ஏற்கனவே ஸித்தமான பொருளை மறுபடியும் ஸாதிப்பது ஸித்த ஸாதனம் எனப்படும்). (52)

மேலும்

ச்லோ :- தத்தத் பக்ஷாதிபுத்தீநாம் ப்ரமாணத்வா ப்ரமாத்வயோ:।
பாதாஸித்யாதயோ தோஷா: விஜ்ரும் பந்தேயதாயதம்॥ 53

இச்லோகம் ப்ரபஞ்ச: மித்யா த்ருச்யத்வாத் என்னும் அநுமாநத்தை நிராகரிக்கிறது. ப்ரமாணத்வ என்ற இடத்திலுள்ள ப்ரமாண சப்தம் பாவார்த்தகல்யுடந்தாத் உண்டான சப்தம். அதற்கு ப்ரமா என்பது பொருள். அந்த அந்த பக்ஷம் முதலிய அறிவுகளெல்லாம் ப்ரமையா அப்ரமையா? ப்ரமை என்றால் தக்கவாறு பாதம் வரும். அப்ரமை என்றால் அஸித்தி முதலிய தோஷங்கள் வரும் என்பது ச்லோகாந்வயம். இதனைச் சிறிது விவரிப்போம். ப்ரபஞ்ச: மித்யா । த்ருச்யத்வாத் என்னும் அநுமாநத்தில் ப்ரபஞ்சம் முதலியவற்றின் அறிவுகளெல்லாம் ப்ரமை (உண்மையறிவு) என்று கொண்டால், ப்ரபஞ்சம் உண்மை எனவே தேறுவதால், அந்த ப்ரபஞ்சத்தில் மித்யாத்வத்தை

ஸாதித்தால் ஸாத்யமான மித்யாத்வம் பக்ஷத்திலிராததால் பாதம் என்னும் குற்றம் தோன்றும். ஸாத்யாபாவவத் பக்ஷ: பாத: என்றல்லவோ பாத லக்ஷணம் உள்ளது. பக்ஷம் முதலியவற்றின் அறிவுகள் ப்ரமம் என்ருல் பக்ஷம் உண்மையாக இராததால் மித்யாத்வத்தை ஸாதிக்க முடியாது. அதனால் ஆச்ரயாஸித்தி என்னும் குற்றம் வரும். (53)

ததப்யுபமே - ஒன்றுமில்லை என்று சொல்லும் எங்களுக்கு பாதம் அஸித்தி முதலிய தோஷங்கள் வந்தாலும் அநிஷ்டமில்லை என்று அக்குற்றங்களை நீங்கள் ஏற்றுக் கொண்டாலும் - (தத்சப்தம் - இங்குக் குற்றங்களைக் குறிக்கிறது) குற்றமுள்ள ஹேதுக்களால் ஒன்றையும் ஸாதிக்க முடியாததால் அவையனைத்தும் பயனற்றவையாகும். பக்ஷத்தில் ஸாத்யம் ஹேது இவை இல்லை என்று பொய் சொல்லிக் கொண்டே ஸாத்யம் ஹேது இவை பக்ஷத்தில் உண்டு என்று விவரிப்பது முரண்பட்ட வார்த்தையாகும். இவ்வாறு மொழிவதால் அநுமாந ப்ரயோகமே கிளம்பாமல் போகும். மேலும், ப்ரத்யக்ஷம் முதலியவை அப்ரமாணம் என்று ஸித்தித்தால் பிறகு இவ்வநுமாநத்தைப் ப்ரயோகிக்க முடியும் (ப்ரத்யக்ஷமே அநுமாநத்தால் ஏற்படக் கூடியதை ஸாதித்து விட்டால் அநுமாநம் எதற்கு? என்று கேள்வி எழும். (அநுமாநத்திற்கு பரத்யக்ஷம் இடையூருக இருக்கும் என்பது கருத்து) இவ்வநுமாநத்தைப் ப்ரயோகித்தால் தான் ப்ரத்யக்ஷம் அப்ரமாணம் (உண்மையன்று) என்று ஏற்படும் என்று ப்ரத்யக்ஷாப்ரமாணமும் அநுமாநப்ரயோகமும் ஒன்றை மற்றொன்று அபேக்ஷிப்பதால் அந்யோந்யாச்ர யம் என்னும் குற்றம் வரும். பேத வாஸனை என்னும் குற்றத்தினடியாகத் தோன்றும் ப்ரத்யக்ஷம் ப்ரமாணமன்று; எனவே ப்ரத்யக்ஷம் அப்ரமாணம் என்பது அநுமாநத்தை அபேக்ஷிக்கவில்லை. அதனால் ஒன்றுக்கொன்று அபேக்ஷிக்கிறது என்னும் அந்யோந்யாச்ரயம் இல்லை என்று அந்யோந்யாச்ரயத்தை நீக்கினால், பேத வாஸனை குற்றம் என்று ஏற்பட்ட பிறகு ப்ரத்யக்ஷம் அப்ரமாணம் என்பது ஏற்பட வேண்டும். ப்ரத்யக்ஷம் அப்ரமாணம் என்று ஏற்பட்ட பிறகு பேத வாஸனை தோஷம் என்பது தோன்ற வேண்டும் என்று பேத வாஸநாதோஷமும் ப்ரத்யாக்ஷா ப்ரமாணமும் ஒன்றை ஒன்று அபேக்ஷிப்பதால் அந்யோந்யாச்ரயதோஷம் வரும்.

இங்ஙனமானால் சாஸ்த்ரத்தால் ப்ரத்யக்ஷம் அப்ரமாணம் என்றே, பேத வாஸனை தோஷம் என்றே அறிந்து கொள்கிறோம். இப்பொழுது, அப்ரமாணத்தை பேத வாஸனையோ பேத வாஸனையை அப்ரமாணமோ அபேக்ஷிக்காததால் அந்யோந்யாச்ரயதோஷம் இல்லை என்று சொல்வீர்களானால், சக்ரகம் என்னும் குற்றம் வர நேரிடும். இரண்டனுள் ஒன்றை மற்றொன்று அபேக்ஷிப்பது அந்யோந்யாச்ரய தோஷமாகும். மூன்றுள் ஒன்றை மற்றொன்று அபேக்ஷிப்பது சக்ரகமாகும். இங்கு சாஸ்த்ரத்தால் ப்ரத்யக்ஷம் தோஷத்தால் தோன்றியது என்றே அப்ரத்யக்ஷம் உண்மையை உணர்த்துவதில்லை என்றே உறுதி ஏற்பட்டால் ப்ரதி பந்தகம் (இடையூறு) அநுமாநத்திற்கு நீங்குகிறது. அதனால் அநுமாநம் தோன்றுகிறது. அவ்வநுமாநத்தால் வேதம் வலிமையுடையது என்று கூறுகிறோம். வேத வலிமையால் தோஷத்தால் தோன்றுகையோ ப்ரத்யக்ஷம் உண்மையைக் கூற முடியாமையோ ஏற்படுகிறது. என்று வேத வலிமை, குற்றத்தால் தோன்றுகை அப்ராமாண்யம் (ப்ரத்யக்ஷா ப்ராமாண்யம்) என்பவற்றுள் ஒன்றின் உறுதி அநுமாநம் செயல்படுதல் ஆகியவற்றுக்குச் சக்ரகம் என்னும் தோஷம் வரும். சாஸ்த்ர ப்ரவருத்தீநாம் என்னும் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜந பங்க்திக்கு இதுவே கருத்து. குடத்தை அறிவிக்கும் ப்ரத்யக்ஷத்திற்கு அக்குடத்திலுள்ள பளு முதலியவற்றைத் தெரிவிக்கும் அநுமாநத்தோடு முரண்பாடு இல்லை. அதுபோல் அவ்வப் பொருள்களின் ஸ்வரூபத்தை ப்ரத்யக்ஷம் என்னும் ப்ரமாணம் அறிவிக்கிறது. மித்யாத்வம் முதலிய தன்மைகள் ப்ரத்யக்ஷத்திற்கு முரண்படாத அநுமாநத்தால் தோன்றுகின்றன. என்பதில் தவறு இல்லை. எனவே, மித்யாத்வாநுமாநத்தை அங்கீகரிக்கலாம் என்பதும் தவறாகும். ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபஸித்தியே மித்யாத்வத்திற்கு முரண்பட்டதாகும். மித்யாத்வம் என்பது ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபாபாவவடிவம் கொண்டது. எனவே அதனால் எப்படி ஸ்வரூபத்தை ஸாதிக்க முடியும்?! எனவே அநுமாநத்தால் மித்யாத்வ தர்மத்தை ஸாதிக்க முடியாது. ஸ்வரூபத்திற்கு முரண்படாத மித்யை என்னும் சொல்லால் அறியக்கூடிய மித்யாத்வம் என்னும் தன்மையை ஸாதிப்பீர்களானால் அதனை நாங்களும் அங்கீகரிக்கிறோம்.

९ मिथ्या इत्यादिश्लोकार्थः ।

मिथ्यावादिप्रतिज्ञार्थः स्वप्रतिज्ञां स्पृशेन्न वा ।
आद्ये स्वस्यैव विध्वंसो द्वितीये व्यभिचारिता ॥ ५४ ॥

मिथ्यात्वस्य तु मिथ्यात्वे मिथ्यात्वं बाधितं भवेत् ।
सत्यत्वस्य तु सत्यत्वे सत्यत्वं स्थापितं भवेत् ॥ ५५ ॥

यदि प्रपञ्चमिथ्यात्वं सद्ब्रह्मैवेति सद्भवेत् ।
प्रपञ्चश्च तथैवेति स सत्यो न कथं भवेत् ॥ ५६ ॥

जडत्वात्स न तच्चेत्तन्मिथ्यात्वञ्च न तद्भवेत् ।
तत्त्वेनैव तदन्यत्वान्न तत्सत्यञ्च ते भवेत् ॥ ४७ ॥

सदसद्भिन्नता चापि विरोधात्सदसत्त्ववत् ।
परस्परमतिस्तस्य बाधिकेति निरूप्यताम् ॥ ५८ ॥

किञ्च प्रपञ्चतद्बाधकप्रत्ययाभ्यामुपहितानुपहितादिवेषेण ब्रह्मणोऽपि दृश्यत्वादनैकान्त्यम्, ब्रह्ममिथ्यात्वं वा स्यात् । अनुभूतिरवेद्या अनुभूतित्वादिति चेन्न;

अनुभूतिरवेद्येति वचनं बोधकं न वा ।
आद्ये तेनैव वेद्यत्वं नो चेत्किं क्व विधीयते ॥ ४९ ॥

ब्रह्मणश्चात्यन्तावेद्यत्वे "अथातो ब्रह्मजिज्ञासा" "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" "आत्मा वा ऽरे द्रष्टव्यः" इत्यादिव्याकोपश्च । उपदेशश्च निष्प्रयोजनः, उपदेष्टुश्चाद्वैतनिश्चयानिश्चययोः कस्मै किमुपदेश्यम्? नह्यनुन्मत्ता मिथ्यात्वेन निर्णीतेभ्यः प्रतिबिम्बादिभ्य उपदिशन्ति । व्यावृत्त्यनुवृत्तिमात्रं तु न मिथ्यात्वादिप्रयोजकम् ।

9. மித்யாமுதலிய சில ச்லோகங்களின் விளக்கங்கள்

மேலும் - மித்யாவாதி ப்ரதிஜ்ஞார்த:

ஸ்வப்ரதிஜ்ஞாம் ஸ்ப்ருசேத்நவா
ஆத்யேஸ்வஸ்யைவ வித்வம்ஸ: த்விதீயே வ்யபிசாரிதா (54)

பொய்மையைக் கூறும் ப்ரதிஜ்ஞையின் பொருள் தன்னுடைய (உன்னுடைய) துணிவைக் (கொள்கையைத்) தொடுகிறதா இல்லையா? அதாவது ப்ரபஞ்சம் பொய் காணப்படுவதால் என்னும் அநுமாநத்தில் உள்ள மித்யாத்வத்தில் (பொய்மையில்) மித்யாத்வம் உண்டா? இல்லையா? உண்டு என்றால் ப்ர்பஞ்சம் மித்யை (பொய்) ஆகாது. உண்மையாகவே இருக்கும் மித்யாத்வத்தில் மித்யாத்வம் இல்லையென்றால், மித்யாத்வம் இல்லாத மித்யாத்வத்தில் 'த்ருச்யத்வம்' என்னும் ஹேது இருப்பதால் வ்யபிசாரம் (ஸாத்யம் இராத இடத்தில் ஹேது இருத்தல்) என்னும் வ்யபிசாரம் வரும் என்பது கருத்து. மித்யாவாதி ப்ரதிஜ்ஞார்த: ஸ்வப்ரதிஜ்ஞாம் ஸ்ப்ருசேத்வாநவா ஆத்யே முதல் பக்ஷத்தில் ஸ்வஸ்யைவ - தனக்கே வித்வம்ஸ: - அழிவு ஏற்படும். இரண்டாம் பக்ஷத்தில் (த்வதீயே வ்யபிசாரிதா - வ்யபிசாரம் வரும் என்பது ச்லோகத்தின் அந்வயத்துடன் கூடிய கருத்தாகும் (54)

ச்லோ :- மித்யாத்வஸ்ய துமித்யாத்வே மித்யாத்வம் பாதிதம் பவேத்।
ஸத்யத்வஸ்யது ஸத்யத்வே ஸத்யத்வம் ஸ்தாபிதம்பவேத்॥ 55॥

மித்யாத்வாநுமாநத்தில் மித்யாத்வம் அதனுடைய அபாவம் இவற்றை விகல்பித்து நீங்கள் (விசிஷ்டாத்வைதிகள்) தூஷிப்பது போல், ஸத்யத்வத்திலும் இம்மாதிரி விகல்பம் தோன்றினால் உங்களுக்கே முரண்பாடு ஏற்படுவதால் மித்யாத்வஸ்யது, என்பது ஸரியான பதில் அன்று என்று அத்வைதிகள் கேட்டால் எங்கள் பக்ஷத்தில் அந்த தூஷணம் வராது என்பதை ஸ்தாபிப்பதற்காக மித்யாத்வஸ்யது என்னும் ச்லோகம் தோன்றிற்று.

மித்யாத்வம் மித்யை என்றால் மித்யாத்வம் நீக்கப்படும். அதாவது உலகம் ஸத்யம் (உண்மை)யாகும். இதைப்போல் ஸத்யத்வத்தில் ஸத்யத்வம் இருந்தால் ஸத்யத்வம் நிலை நிறுத்தப்படும். எனவே எங்கள் பக்ஷத்தில் தோஷம் இல்லை.

ச்லோ :- யதிப்ரபஞ்சமித்யாத்வம் ஸத் ப்ரஹ்மை வேதி ஸத்பவே
ப்ரபஞ்சச்ச ததை வேதி ஸ ஸத்யோநகதம் பவேத்॥ 56

ப்ரபஞ்சத்தின் பொய்மை ஸத்வடிவமான ப்ரஹ்ம ஸ்வரூ என்று நாங்கள் (அத்வைதிகள்) கூறுகிறோம். த என்றாலல்லவா முன் சொன்ன குற்றங்கள் வந்தன மொழிவதும் பொருத்தமற்றது. ப்ரபஞ்சமித்யாத்வம் ஸத் ப்ர ஸ்வரூபமானால், அஃது உண்மையாக இருக்கும். அது ப்ரபஞ்சமும் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபமே என்று கொண்டு அப்ரபஞ் உண்மையென்று கூறுவதில் ஒரு குறையும் வராது. இஃது என்ற ச்லோகத்தின் கருத்து. ப்ரபஞ்சமித்யாத்வம் - ப்ரபஞ்ச பொய்மை, ஸத் ப்ரஹ்மைவ - ப்ரஹ்ம ஸ்வரூ இதியதிஸ்யாத் - என்று இருந்தால் (ப்ரபஞ்சம்) ஸத்பவே உண்மையாகவே இருக்கும் (அதுபோல்) ப்ரபஞ்சம் - உல ததைவ இதி - ப்ரம்ஹ ஸ்வரூபமே என்று கூறுவதால் ஸ: - ப்ரபஞ்சம் கதம் ஸத்ய:நபவேத் உண்மையாக ஏன் ஆ என்பது அந்வயத்துடன் கூடிய கருத்தாகும். (56)

ஜடத்வாத் ஸநதத் சேத் தந்மித்யாத்வம்ச நதத்பவேத்।
தத்வேநைவத தந்யத்வாத் நதத் ஸத்யம் ச தே பவேத்॥ 57॥

ப்ரபஞ்சம் ஜடப் பொருளாதலால் அது ஆநந்த வடிவ ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபம் ஆக முடியாது என்றால், மித்யாத் ஜடமாதலால் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபமாகாது. மேே காரணத்தாலேயே ப்ரஹ்மத்தைக் காட் வேறுபட்டிருப்பதால் மித்யாத்வத்தை ஸத்யமான ப் ஸ்வரூபம் என்று மொழிவதும் பொருந்தாது. இஃது ஜட என்னும் ச்லோகக் கருத்து ஸ:- அந்த ப்ரபஞ்சம் ஜடத் ஜடமாயிருப்பதால் தத் - அந்த ப்ரஹ்மமாக யதி நே இராமற்போனால், தத்மித்யாத்வம்ச - அந்த மித்யாத்வமு - அந்த ப்ரஹ்மமாக நபவேத் - ஆக முடியாது தத்வேநைவ - கூறிய காரணத்தாலேயே, ததந்யத்வாத் - ப்ரஹ்மத்தின் பட்டிருப்பதால், தத் - அந்த மித்யாத்வம் - தே - உனக்கு எ ச - ஸத்யமாகவும், நபவேத் ஆகாது. என்பது ஜடத்வாத் என ச்லோகத்தினுடைய அந்வயத்தோடு கூடிய கருத்தாகும் (57)

ச்லோ :- ஸதஸத்பிந்நதாசாபி விரோதாத் ஸதஸத்வவத்।
பரஸ்பரமதிஸ்தஸ்ய பாதிகேதி நிரூப்யதாம்॥ 58॥

மித்யாத்வம் ஸத் அஸத் இவற்றின் வேறுபட்டது என்பதும் பொருந்தாது. ஏனென்றால் ஸத் இருக்குமிடத்தில் ஸத்தின் அபாவரூபமான அஸத்தும், அஸத் இருக்குமிடத்தில் அதன் அபாவ ரூபமான ஸத்தும் இருக்காது. அதைப்போல் ஸத்பேத புத்தி அஸத்பேத புத்தியையும், அஸத் பேத புத்தி ஸத்பேத புத்தியையும் மறுப்பதால் ஒரே இடத்தில் இரண்டும் இராது என்பது ஸதஸத் என்பதன் கருத்தாகும். ஸதஸத்வவத் ஸத்வாஸத்வங்கள் போல, ஸத் அஸத் இவற்றினுடைய பிந்நதா: பேதமும் முரண்பட்டதாகையால் ஓரிடத்தில் அவை இரா எனவே பரஸ்பரமிதி: - ஸத்பேத புத்தி அஸந்பேத புத்தியையும், அஸத் பேத புத்தி ஸத்பேத புத்தியையும் பாதிகா - நீக்குகிறது இதி - என்று நிரூப்யதாம் - தெளிவுபடுத்தப் படட்டும் என்பது அந்வயத்துடன் கூடிய கருத்தாகும். தஸ்ய - மித்யாத்வத்திற்கு - மித்யாத்வலக்ஷணத்திற்கு (58)

மேலும் ப்ரபஞ்சத்தை விஷயமாகக் (பொருளாகக்) கொண்ட அறிவில் எல்லா ப்ரபஞ்சத்தோடும் கூடிய ப்ரஹ்மம் பொருளாகிறது. 'தத்த்வமஸி' என்னும் வாக்யத்தினின்றும் ஏற்பட்ட நிஷ்ப்ரகாரகஜ்ஞாநத்தில் 'விசேஷணமற்ற அறிவில்' ப்ரஹ்மம் மட்டும் விஷயமாகிறது. எனவே, மித்யாத்வம் என்னும் ஸாத்யமிராத ப்ரஹ்மத்தில் த்ருச்யத்வம் என்னும் ஹேது இருப்பதால் 'த்ருச்யத்வம்' என்னும் ஹேது வ்யபிசாரம் என்னும் தோஷம் உடையதாகும். அல்லது உங்கள் மதத்தில் த்ருச்யத்வம் இருக்கும் பொருள்களெல்லாம் பொய்மையுடையவை. ப்ரஹ்மத்திடமும் அந்த த்ருச்யத்வம் இருப்பதால் ப்ரஹ்மமாவது மித்யையாக ப்ரஸங்கிக்கும். அநுபூதி:- அவேத்யா அநுபூதித்வாத் (அறிவு அறியப்படாதது அறிவாக இருப்பதால்' என்னும் அநுமாநத்தால் ப்ரஹ்மத்திடம் த்ருச்யத்வம் இல்லை என்று ஸாதிப்பதாகக் கூறுகிறோம் என்பதும் தக்கதன்று. அநுபூதி: அவேத்யா என்னும் சொற்றொடர் ஏதாவது ஒரு பொருளை அறிவிக்கின்றதா? இல்லையா? ஒரு பொருளை அறிவித்தால் ப்ரஹ்மத்திற்கு வேத்யத்வம் (அறியப்படும் தன்மை) வர நேரிடும். அநுபூதி: அவேத்யா என்னும் சொற்றொடர் ஒன்றையும்

அநுபூதியில் (அறிவில்) ஒன்றும் ஸாதிக்கப்பட வில்லை என்பது கருத்து. அநுபூதி: அவேத்யா - அறிவு அறியப்படாதது இதிவசநம் - என்னும் வாக்யம் போதகம் நவா - ஒரு பொருளை அறிவிக்கிறதா இல்லையா? ஆத்யே - அறிவிக்கிறது என்னும் பக்ஷத்தில், தேநைவ - அறிவிக்கிறது என்னும் சொல்லாலேயே வேத்யத்வம் - அறியப்படும் தன்மை (ஸித்தம்) நோசேத் - அறிவிக்கவில்லை என்றால் கிம். எந்தப் பொருள், க்வ - எங்கே விதீயதே - விதிக்கப்படுகிறது (ஒன்றுமில்லை என்பது அநுபூதிரவேத்யா என்னும் ச்லோகத்தினுடைய அந்வயத்துடன் கூடிய கருத்தாகும் (59)

ப்ரஹ்மம் அடியோடு அறியப்படாவிட்டால், அதாதோப்ரஹ்மஜிஜ்ஞாஸா (கர்ம விசாரம் செய்த பிறகு ப்ரஹ்ம விசாரம் செய்ய வேண்டும்) ப்ரஹ்ம வித் ஆப் நோதிபரம் (ப்ரஹ்மத்தை அறிந்தவன் உயர்ந்த நிலையை அடைகிறான்) ஆத்மாவா அரேத்ரஷ்டவ்ய: (மனிதனே! ப்ரம்ஹத்தை உபாஸநம் செய்) முதலிய வாக்யங்கள் முரண்பட்ட கருத்தைத் தெரிவிப்பனவாகக் கொள்ள நேரிடும். ப்ரஹ்மம் அறிய முடியாதது என்று கூறி, ப்ரஹ்மத்தை அறிய வேண்டும், ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிக்க வேண்டும் என்று உபதேசிப்பது முரண்பட்ட கருத்தைக் கூறுவதாகும் என்பது ஸாரம். பிறனுக்கு ப்ரஹ்மத்தை உபதேசிப்பதும் பயனற்றது. உபதேசம் என்பது அறியாத பொருளை அறிந்து கொள்வதற்காக ஏற்பட்டது. இங்கு, உபதேசிப்பவனுக்கு ஜீவனும் பரமாத்மாவும் ஒன்று என்னும் அத்வைதஜ்ஞாநம் இருக்கிறதா? இல்லையா? இருந்தால் எதிரிலுள்ளவனும் இவனும் ஒருவனே ஆதலால் யாரைப் பார்த்து உபதேசம் செய்வது? பைத்தியம் பிடிக்காதவர்கள் பொய்யாக நிச்சயிக்கப்பட்ட ப்ரதிபிம்பத்தைப் பார்த்து உபதேசிக்க மாட்டார்களல்லவா? அறிவில் மேலும் மேலும் எது தொடர்கிறதோ, அது உண்மைப் பொருள். எது தொடர்வதில்லையோ அது பொய்ப்பொருள் என்பதும் தவறானது. கட: அஸ்தி, (குடம் இருக்கிறது) பட: அஸ்தி (துணி இருக்கிறது) என்பவற்றில் அஸ்தித்வம் அறிவில் தொடர்ந்து வருகிறது குடம் துணி முதலியவை அவ்வாறு தோன்றவில்லை (தொடர்வதில்லை) கட: அஸ்தி என்று சொல்லும் பொழுது கடம் தோன்றுகிறது பட: அஸ்தி என்னும் பொழுது கடம் தோன்றவில்லை. படம் தான்

- ப்ரஹ்மம்) தொடராத கடபடாதிகள் மித்யை (பொய்) என்பது அத்வைதிகளின் கொள்கை. அஃது வ்யாவ்ருத்தேபிமுதலிய ச்லோகங்களால் நீக்கப்படுகிறது.

॥ श्रीः ॥

१० केचनश्लोकाः-

तथाहि-

व्यावृत्तेऽपिच सत्यत्वं रज्जुवंशादिके स्फुटम्।
तत्रैव चानुवृत्तस्य मिथ्यात्वमपि भोगिनः ॥ ६० ॥

व्यावृत्तिमात्राद्यदि तत् सतोऽप्येतत्प्रसज्यते।
सत्त्वं घटस्येहेदानीं नास्तीत्यादि निरूपणात्॥ ६१ ॥

तच्चेत्तद्देशकालादौ नापोढं तत्समं घटे।
सदेव घटदेशश्चेन्नान्यथैवोपलम्भनात्॥ ६२ ॥

सत्सदित्यनुवृत्त्या चेत् सतः सत्यत्वमिष्यते।
भिन्ननास्त्यनुवृत्त्यादेर्भेदनास्त्योश्च सत्यता॥ ६३ ॥

देशकालादिभेदेन नास्तिता सर्वगामिनी।
भिन्नता च मिथोऽपेक्षा न कचिद्विनिवर्तते॥ ६४ ॥

शब्दमात्रानुवृत्तिश्चेत् तत्रापि च तथैव नः।
तत्तत्प्रमाणयोग्यत्वमात्रं सत्तेति मन्महे॥ ६५ ॥

अनुवृत्तधिया सत्ता सर्वभावानुयायिनी।
यद्यपीष्टा तथाप्येषा तद्धर्मत्वेन सिध्यति॥ ६६ ॥

अतः प्रतिपन्नदेशकालादौ निवृत्तं मिथ्या; नान्यत्। अन्यत्सदिति तत्त्वम्। प्रत्यनुमानञ्च

भानासद्व्यतिरेकाद्यैर्विमतं सत्यमात्मवत्।

अत्रान्तिमयुगवेदान्तिनामभिजन्मरहस्यं प्रकाशयामः।
सांख्यसौगतचार्वाकसङ्कराच्छङ्करोदयः।
दूषणान्यपि तान्यत्र भूयस्तदधिकानि च॥ ६८॥

तदेवं सिद्धं न च ब्रह्म बम्भ्रमीतीति।

10. சில ச்லோகங்களின் கருத்தை விளக்குதல்

ச்லோ :- வ்யாவ்ருத்தேऽபிச ஸத்யத்வம் ரஜ்ஜுவம்சாதிகேஸ்புடம்।
தத்ரைவ சாநுவ்ருத்தஸ்ய மித்யாத்வமபி போகிந:॥

கயிறு, மூங்கில், தண்டம் முதலிய வ்யாவ்ருத்தமான பொருளிலும் ஸத்யத்வம் (உண்மை) வெளிப்படையாக அறியப்படுகிறது. கயிறு, மூங்கில், தண்டம் முதலியவற்றில் ஒரே பாம்பு அநுவ்ருத்தமாயிருந்தாலும் ஸர்பப்ரமம் வருவதால் அதை மித்யை என்று நன்கு அறிகிறோம். அதாவது தொடர்ந்து ப்ரதீதியில் விஷயமாவது அநுவ்ருத்தம் என்றும் தொடர்ந்து விஷயமாகாதது வ்யாவ்ருத்தம் என்றும் அத்வைதிகள் ஸாதிக்கின்றனர். கட: அஸ்தி பட: அஸ்தி என்னும் அறிவுகளில் அஸ்தி என்பது தொடர்ந்து வருகிறது. முதல் அறிவில் காணப்பட்ட கடம், பட: அஸ்தி என்னும் இரண்டாம் ப்ரதீதியில் காணப்படவில்லை (கடத்திற்கு இரண்டாம் ப்ரதீதியில் தொடர்ச்சி இல்லை வேறான படம் காணப்படுகிறது. எது தொடர்ந்து வருவதோ அதுவே ஸத்யம், தொடராதது மித்யை, கல்பிதம் அபரமார்த்தமாகும். என்பது அவர்கள் கொள்கை. அஸ்தி என்னும் சொல்லால் சொல்லப்படுவது ப்ரஹ்மம். அதனை அஸ்தித்வம் என்றும் வ்யவஹரிக்கின்றனர். ஏனைய பொருள்களெல்லாம் அஸ்தி சப்தவாச்யமான ப்ரஹ்மத்தில் கல்பிதங்கள். அவை வ்யாவர்தமாநங்கள். எவை வ்யாவர்தமாநங்களோ. அவை அனைத்தும் மித்யையாகும். ப்ரஹ்ம ஸத்யம் ஜகத்மித்யை என்பதல்லவோ அவர்கள் மதம். எனவே ப்ரஹ்மத்தில் (அஸ்தித்வத்தில்) கடாதிகள் கல்பிதங்கள். அவை மித்யையாகும். எது மித்யையோ அது அறிவால் (அதிஷ்டாநத்தின் அறிவால்) (ப்ரஹ்ம ரூப அதிஷ்டாநத்தின் அறிவால்) பாதிக்கப்படுகிறது. உலகிலும் ரஜ்ஜுவில் ஸர்பப்ரமம் ஏற்படுகிறது. பிறகு ஸமீபத்தில் சென்று பார்த்து, இது கயிறு ஸர்பமன்று என்ற

அறிவால் ஸர்ப ப்ரமம் நீங்குகிறது, இங்கு அதிஷ்டாநம் - ப்ரமத்திற்கு ஆஸ்ரயம் கயிறு. அதனுடைய அறிவாலேயே தான் ஸர்பப்ரமம் போகிறது. இதனே உதாஹரணமாகக் கொண்டே, ப்ரஹ்மரூப அதிஷ்டாநத்தில் ஜகத்ப்ரமம் வருகிறது. பிறகு அதிஷ்டாநமான ப்ரஹ்மத்தின் அறிவால் ஜகத்ப்ரமம் நீங்குகிறது. என்னும் கொள்கையை வ்யாவ்ருத்தே஽பி என்னும் ச்லோகத்தால் கண்டிக்கிறார் (அதாவது மேல் மேல் ப்ரதீதியில் தொடர்ந்து விஷயமாகும் பொருள் ஸத்யமென்றும் அவ்வாறு ஆகாத பொருள் அஸத்யம் என்றும் நீ சொல்கிறாய்; அது தவறு. அநுவர்தமாநமும் அஸத்யமாக இருக்கிறது. வ்யாவர்தமானமும் ஸத்யமாகக் காணப்படுகிறது. கயிறு, மூங்கில் முதலியவற்றில் ஸர்பப்ரமம் வருகிறது. அங்கே கயிற்றில் ஸர்ப ப்ரமம் வரும்போது மூங்கில் ஆச்ரயமன்று, மூங்கிலில் ஸர்ப ப்ரமம் வரும்போது கயிறு ஆச்ரயமன்று. அவ்வாறு கயிறு முதலியவற்றுக்கு மேல் மேல் அறிவில் தொடர்ச்சியிராவிடினும் அவை அதிஷ்டாநமாக உள்ளன. அவை வ்யாவர்தமானங்களல்ல. பாதிக்கப்படுவதுமில்லை. கயிறு முதலிய அதிஷ்டாநங்களில் ஒரே ஸர்பப்ரமமே வருகிறது. எனவே ஸர்பத்திற்கு மேலே மேலே வரும் அறிவில் தொடர்ச்சி இருக்கிறது. ஆனாலும், ஸர்பம் பாதிக்கப்படுகிறது. எனவே அநுவ்ருத்தி 'தொடர்ச்சி வ்யாவ்ருத்தி நீங்குதல்) இவை ஸத்யத்திற்கும் மித்யைக்கும் காரணம் என்று கூற முடியாது என்பது முதல் ச்லோகக் கருத்து. ரஜ்ஜுவம் சாதிகே - கயிறு மூங்கில், முதலிய, வ்யாவ்ருத்தே஽பி வ்யாவ்ருத்தமான பொருளிலும் ஸத்யத்வம் - உண்மை ஸ்புடம் - நன்றாக விளங்குகிறது. தத்ரைவச - அந்த ரஜ்ஜு முதலிய அதிஷ்டா நங்களிலேயே, அநுவ்ருத்தஸ்ய - தொடர்ச்சியுள்ள, போகிந: - ஸர்பத்திற்கு, மித்யாத்வம பிஸ்புடம் - பொய்மையும், ஸ்புடம் - நன்கு விளங்குகிறது. என்பது வ்யாவ்ருத்தே஽பி என்னும் ச்லோகத்திற்கு அந்வயத்துடன் கூடிய கருத்தாகும். கீழ்க்கூறிய கருத்திற்கேற்ப ஸத் பரமார்த: அநுவர்தமாநத்வாத் ரஜ்ஜு ஸர்பாதெள ரஜ்வாதிவத் கடாதய: அபரமார்தா: வ்யாவர்தமாநத்வாத், ரஜ்ஜுஸர்பாதெள ஸர்பாதிவத் என்னும் அநுமாநப்ரயோகங்களையும் அத்வைதிகள் ப்ரயோகிக்கின்றனர். இதிலிருந்து உண்மைக்கு அநுவர்த மாநத்வமும், பொய்மைக்கு வ்யாவர்தமாநத்வமும் காரணங்கள் (ப்ரயோஜகங்கள்) அல்ல என்பது தெரிய வருகிறது (60)

வ்யாவ்ருத்தி மாத்ராத் யதிதத் ஸதோபிப்யேதத் ப்ரஸஜ்யதே ।
ஸத்வம் கடஸ்யேஹேதாநீம் நாஸ்தீத் யாதிநிரூபணாத் ॥

வ்யாவர்தமாநத்வம் மித்யைக்குக் காரணம் என்பது தவறு. இங்கேயுள்ள குடம் வேறு இடத்திற்குக் கொண்டு போகப்பட்டால், இப்பொழுது இங்கே ஸத்வம் (கடஸ்தவம்) குடத்தின் இருப்பு,இல்லை என்ற அறிவு ஏற்படுவதால் ஸத்யமும் (ஸத்யமான குடமும்) வ்யாவ்ருத்தமாகி விட்டதால் ஸத்தும் மித்யையாக நேரிடும் என்பது வ்யாவ்ருத்தி என்னும் ச்லோகக்கருத்து. வ்யாவ்ருத்தி மாத்ராத் - வ்யாவ்ருத்தி மட்டும் இருப்பதால். யதிதத்ஸ்யாத்: மித்யாத்வம் இருப்பதானால், கடஸ்யஸத்வம் - குடத்தின் இருத்தல், இஹ, இங்கு இதாநீம் - இப்பொழுது, நாஸ்தி இத்யாதி நிரூபணாத் இல்லை முதலிய நிரூபணத்தால் ஸத: அபி - ஸத்துக்கும் ஏவம்ப்ரஸ்ஜ்யதே மித்யாத்வம் வரநேரிடும் என்பது அந்வயம் - குடத்தை வேறு இடத்திற்குக் கொண்டு போய் விடவே இங்கு கடம் இராததால் குடம் மித்யையாக நேரிடும் என்பது தாத்பர்யம் (61)

தத்சேத் தத்தேச காலாதெள நாபோடம் தத்ஸமம்கடே ।
ஸதேவகடதேசஸ்சேத்: நாந்யதை வோபலம்பநாத் (62)

எந்த இடத்தில் எந்தக் காலத்தில் எது உள்ளதாகத் தெரிகிறதோ, அந்த இடத்தில் அந்தக் காலத்தில் அப்பொருளின் இன்மையே வ்யாவர்தமாநத்வம் என்பதன் பொருளாகும். அதுவே மித்யாத்வத்திற்குக் காரணம். அத்தகைய வ்யாவர்தமாநத்வம் குடம் இருக்கும் பொழுது வருவதில்லை. ஆதலால் குடம் இருக்கும் பொழுது ஸத்வம் (கடஸத்வம்) மித்யையாகாது. அது குடத்திலும் ஸமமாயிருப்பதால் கொள்ளத் தக்கதன்று தத் வ்யாவர்தமாநத்வம் தத்தேசகாலாதௌந அபோடம்சேத் - தத் கடேஸமம் - என்பது பூர்வார்தத்தின் அந்வயம் - இதற்கு மேல் ஸத் ரூபமான தேசத்தில் கடம் தோன்றுகிறது அங்கேயே விலக்கப்படுகிறது. ஆகையால் கடம் முதலியவை மித்யை என்பதும் ஏற்கத்தக்கதன்று. பூதலேகட: அஸ்தி (பூமியில் கடம் இருக்கிறது0 சத்வரேகட: அஸ்தி (நாற்சந்தியில் கடம் இருக்கிறது) முதலிய ப்ரதீதிகளில் (அறிவுகளில்) பூமி நாற்சந்தி முதலியனவும் கடத்திற்கு இடமாயிருப்பதால், அஸ்தி என்பதே கடம் முதலியவற்றுக்கு ஆதாரம் என்று கூறக்கூடாது. இதுவே உத்தரார்தத்தின் கருத்து. கடதேச: கடத்தின் தேசம் ஸதேவ சேத்

- ஸத்துதான் என்றுல் ந இல்லே. ஏனென்றுல் வேறு விதமாகவே அறிவு ஏற்படுகிறது. பூமி நாற்சந்தி முதலியனவும் கடத்திற்கு ஆதாரமாகத் தோன்றுகிறது. இஃது உத்தரார்தத்தின் அந்வயத்துடன் கூடிய கருத்து (62)

ஸத் ஸத் இத்ய நுவருத்யா சேத் ஸத: ஸத்யத்வமிஷ்யதே ।
பிந்நநாஸ்த்யநு வ்ருத்யாதே: பேத நாஸ்த்யோ: ச ஸத்யதா (63)

ஸத்ஸத் என்னும் ச்லோகத்தால் அநுவர்தமாநத்வம் உண்மைக்குக் காரணம் என்பதைத் தூஷிக்கிருர். 'ஸத் ஸத்' என்று எது தொடர்ந்து தோன்றுகிறதோ, அதுதான் உண்மை என்றுல் கட: பிந்ந: (கடம் வேறு) பட: நாஸ்தி (துணி) இல்லே சசச்ருங்கம் நாஸ்தி (முயற்கொம்பு இல்லே) என்று அறிவுகள் தோன்றுகின்றன. அவற்றில் வ்யாவர்தமாநங்களான குடம், துணி முதலியவை பொய்யாகவும், அநுவர்தமாநங்களான வேறு, இல்லே முதலியவை உண்மையாகவும் தோன்ற வேண்டியிருக்கும். ஸத்ஸத் இதி அநுவ்ருத்யா - ஸத்ஸத் என்று தொடர்ச்சி இருப்பதால் ஸத: - ஸத்திற்கு ஸத்யத்வம் இஷ்யதேசேத் - உண்மையை அங்கீகரிப்பாயானால், பிந்ந நாஸ்தி அநுவ்ருத்யாதே: - பிந்நம், நாஸ்தி இவை கீழ்க்கூறிய ப்ரதீதிகளில் தொடர்ந்து வருவதால், பேத நாஸ்த்யோ: ச - பேதத்திற்கும் இல்லே என்பதற்கும், ஸத் யதாஸ்யாத் - உண்மையை அங்கீகரிக்க நேரிடும் என்பது, ஸத் ஸத் என்னும் ச்லோகத்தினுடைய அந்வயத்துடன் கூறிய கருத்து (63)

ச்லோ :- தேசகாலாதி பேதேந நாஸ்திதா ஸர்வகாமிநீ।
பிந்நதாசமிதோऽபேக்ஷா நக்வசித்விநிவர்ததே (64)

இந்த ச்லோகமும் பேதம் நாஸ்தி இவற்றிற்கு அநுவ்ருத்தியை மொழிகிறது.

தேசகாலாதிபேதேந நாஸ்திதாஸர்வகாமீநீ பிந்நதாசமித: அபேக்ஷா ஸா க்வசித்நவி நிவர்ததே என்பது அந்வயம். இடம், நேரம் முதலிய வேற்றுமையால் இன்மை என்பது எல்லாப் பொருள்களிலும் இருக்கிறது. ப்ரமேயத்வம் என்பது கேவலாந்வயியாகும். அதுவும் ஸம்யோக ஸம்பந்தத்தால் இருப்பதில்லே. ப்ரஹ்மமும் வருத்த முடையதாகவும் ஜடப்பொருளாகவும் இருப்பதில்லே. பேதம் ப்ரதியோகியைக்

கொண்டே தோன்றக்கூடியது. அஃது எங்கும் நீங்குவதில்லை என்பது ச்லோகக் கருத்தாகும் (64)

சப்தமாத்ரானுவ்ருத்தி: சேத் தத்ராபிச ததைவந:।
தத்தத் ப்ரமாண யோக்யத்வ மாத்ரம் ஸத்தேதி மந்மஹே ॥ 65 ॥

குடம் முதலியவற்றில் அயம்பிந்ந: (இது வேறு) அயம் அஸந் (இது இல்லை) முதலிய அறிவுகளில் சொல்தான் தொடர்கிறது. பிந்ந அஸத் சப்தங்களின் பொருள் தொடரவில்லை. எனவே, குடம் முதலியவை வ்யாவர்தமாநங்களே, என்றால், ஸத் ஸத் என்பவையும் சொல் தொடர்ச்சியே, பொருளின் தொடர்ச்சியன்று என்று ஸத்திற்கும் வ்யாவர்தமாநத்வம் ப்ரஸங்கிக்கும். அந்த அந்த ப்ரமாணத்திற்கு விஷயமாகும் பொருள் ஸத்வம் என்றால் ஒரு குறையுமில்லை. சப்தமாத்ரானுவ்ருத்தி: (ஸ்யாத்) சேத் தத்ராபிந:சததைவ। தத்த்ப்ரமாணயோக்யத்வமாத்ரம் ஸத்தா இதி(வயம்) மந்மஹே என்பது அந்வயம்.

ஸத் என்று சொல்வதற்கு எல்லாவற்றிலுமுள்ள பொதுவான ஒரு தன்மையை ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும். எனவே, ப்ரஹ்மத்திடம் உள்ள ஒரு ஜாதியே அதற்குக் காரணம் என்றால், ஜாதி உண்டு என்பதற்குப் ப்ரமாணமின்மையால், அந்த ப்ரமாணங்களால் அறியக் கூடிய தன்மையே ஸத்தை என்று உறுதியாகக் கூறுகிறார் என்பது ஸாரம் (65)

ச்லோ :- அநுவ்ருத்ததியா ஸத்தா ஸர்வபாவானுயாயிநீ।
யத்யபீஷ்டா ததாப்யேஷா தத்தர்மத்வே நஸித்யதி (66)

அநுவ்ருத்ததியா ஸத்தா ஸர்வபாவானுயாயிநீ இதி யத்யபி இஷ்டாபவதி, ததாபி ஏஷா தத் தர்மத்வே நஸித்யதி என்பது அந்வயம். அநுவ்ருத்த புத்தியால் ஸத்தையென்பது ஸர்வ வஸ்துக்களிலும் தொடர்ச்சியாக இருக்கிறது என்பது அனைவரும் அங்கீகரித்ததேயாகும். ஆயினும் அந்த ஸத்தை கடத்வம் முதலியவை போல் ஸத்திலுள்ள தன்மையாகவே ஸித்திக்கிறது. அத்வைதிகள் ஸத்தையை தர்மியான ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபமாகவே சொல்கின்றனர். அவ்வாறன்று. ஸத்திலுள்ள தர்மமே ஸத்தையாகும் என்று அவர்களுடைய கொள்கை நீக்கப்படுகிறது என்பது ச்லோகக் கருத்து (66)

எனவே, தெரிந்த இடத்திலோ, காலத்திலோ, எப்பொருள் இல்லை என்று தோன்றுகிறதோ, அது மித்யை, மற்றவை அனைத்தும் ஸத் என்பது தான் உண்மை. இதற்கு எதிரிடையான அநுமாநமும் இருக்கிறது.

ச்லோ :- பாநாஸத்வ்யதி ரேகாத்யை: விமதம்ஸத்யமாத்மவத்।
விமத: ப்ரத்யய: ஸம்யக்ஜ்ஞாநாபாதாத் ஸ்வதந்த்ரவத்॥ இத்யாதி

பாந அஸத்வ்யதிரேகாத்யை: விமதம் ஸத்யம் ஆத்மவத், விமத: ப்ரத்யய: ஸம்யக் ஸதாலம்பந: ஜ்ஞாநாபாதாத் ஸ்வதந்த்ரவத் - என்பது அந்வயம் - விமதமான பொருள் உண்மையானது பாஸமாநத்வாத் - ப்ரகாசிப்பதால் அஸத்தின் வேறுபட்டதால், விமதமான அறிவே ஸத்தை விஷயமாகக் கொண்டது. ஒன்றாலும் பாதிக்கப்படாததால் (விலக்கப் படாததால்) நாம் இருவரும் ஏற்றுக் கொண்ட ஆத்மாவின் அறிவைப் போல் என்னும் அநுமாநத்தால் ப்ரஹ்மம் ஸத்யமென ஸ்தாபிக்கப்படுகிறது. இது 'பாந' என்பதின் கருத்து. இங்கு அந்திமயுகவேதாந்திகளான அத்வைதிகளுடைய நற்குலப் பிறப்பின் ரஹஸ்யத்தை விளக்குகிறோம்.

ச்லோ :- ஸாங்க்ய ஸௌகத சார்வா கஸங்கராத் சங்கரோதய:।
தூஷணாந்யபி தாந்யத்ர பூயஸ்த ததிகாநிச॥ 68॥

ஸாங்க்ய ஸௌகதசார்வாக ஸங்கராத் சங்கரோதய:। அத்ர தாநி தூஷணாந்யபிபூய: தததிகாநிச தூஷணாநி (ஸந்தி) என்பது அந்வயம். ஸாங்க்யம், பௌத்தம், சார்வாகம், ஆகிய மதங்களின் சேர்க்கையால் சங்கர மதம் தோன்றிற்று. அந்த மதங்களில் கூறப்படும் வசையனைத்தும் சங்கர மதத்திலும் உண்டு, அவற்றை விட அதிகமான தூஷணங்களும் (வசைகளும்) அத்வைதமதத்தில் உள்ளன. அசேதனத்தில் ப்ரதிபலிப்பால்தான் ஆத்மாவுக்கு அறிவும் முயற்சியும் அனுபவித்தலும் ஏற்படுகின்றன. உண்மையில் இல்லை. என்னும் ஸாங்க்ய மதக் கொள்கையையும், 'கம்பம்' முதலியவற்றின் அறிவுகள் பொய்யானவை அறிவா யிருப்பதால், எது அறிவோ, அது பொய்யாகக் காணப்படுகிறது. ஸ்வப்நத்தில் தோன்றும் அறிவு போல் என்று கூறும் பௌத்த மதக் கொள்கையையும் 'அஹம்' சப்தத்தின் பொருளாகிய ஆத்மாவிற்கு அழிவு உண்டு என்னும் சார்வாக

கருத்து (68) ஆகையால் ப்ரஹ்மம் ப்ரமிப்பதில்லை என்பது பெறப்பட்டது.

११ ॥ शङ्करादिपक्षत्रयेऽपि ब्रह्मण उपादानत्वानुपपत्तिनिरूपणम् ॥

न च तत् स्वरूपेण जगदुपादानम्; निर्विकारत्वनिर्दोषत्वादिविरोधात्। नापि शक्त्युपधानेन; शक्तेरभिन्नत्वे स्वरूपानतिरेकात्। भिन्नत्वेऽस्मन्मतापातात्। भिन्नाभिन्नत्वेऽभिन्नत्वाकारेण विकारादिदोषप्रसङ्गात्। एतेन स्वतस्सर्वेषां पक्षत्रयेऽपि चिदचित्प्रपञ्च ब्रह्मणां बहुविधसामानाधिकरण्यवैरूप्येण भिन्नाभिन्नत्वमपि निरस्तम्। व्यावृत्तमेव दूषितम्। शङ्करादिलक्षणादिभिश्च महान् क्लेशः।

निर्भेदे सति दौष्कर्याद्विधाय जगदात्मताम्।
तत्रैव तन्निषेधोऽयमिति बालिशजल्पितम्॥ ६९॥

11. சங்கரர் முதலிய மூவர் பக்ஷங்களிலும் ப்ரஹ்மம் உபாதாநம் (முதற்காரணம்) ஆக இயலாது என்பதை நிரூபித்தல்

ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபமே உலகிற்கு உபாதாநம் என்று கூறுவது பொருந்தாது. ப்ரஹ்மம் விகார மற்றது குற்றமற்றது என்று கூறும் வேத வாக்கியங்களோடு முரண்படுவதால். கடல் ஒன்றுயினும் நுரை குமிழி, அலைகள் ஆகியவற்றால் வேறுபடுவது போல், ஸத் வடிவமான ப்ரஹ்மமும் சித், அசித், ஈச்வரன் என்னும் மூன்று சக்திகளோடு சேர்ந்து உபாதாநம் ஆகலாம் என்று சொல்வது நன்றன்று. சக்தி (ப்ரஹ்மத்தினுடைய சக்தி) ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டதா? இல்லையா? வேறுபட்டதன்று என்றுல், ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபமே சக்தியென்று தேறுவதால், முன் கூறிய நிர்விகாரத்வம் முதலியவற்றைக் கூறும் ச்ருதி வாக்யங்களோடு முரண்படும். சக்தி, ப்ரஹ்மத்தின் வேறு என்றுல், எங்கள் (விசிஷ்டாத்வைதிகள்) மதத்திலும், ப்ரக்ருதி என்னும் சக்தியோடு கூடிய ப்ரஹ்மத்தை உபாதானமாக ஏற்றுக்

ப்ரஹ்மம் மூன்று சக்திகளால் ஸ்வரூபத்தினின்றும் வேறாகவும், ஸ்வரூபத்தால் அபிந்நமாகவும் (ஒன்றாகவும்) தோற்றமளிப்பதால், பிந்நாபிந்நத்வம், என்னும் கொள்கையைப் பின்பற்றுவதும், ப்ரஹ்மம் அபிந்நமான காலத்தில், விகாரத்வம் முதலிய தோஷங்கள் அதில் உண்டாக நேரிடும் என்று அக்கொள்கை மறுக்கத் தக்கது. இங்ஙனம் ஒரு பொருளை பிந்நா பிந்நமாக இருக்க முடியாது என்று நிரூபித்ததால் உலகிலுள்ள பொருள்களெல்லாம் பிந்நாபிந்நங்கள் என்று சிலர் கூறுவதும் தள்ளப்பட்டது. ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் ஈச்வரன் வேறுபட்டவன், என்னும் பக்ஷமும், ஈச்வரனே ப்ரஹ்மம் என்று முன்னரே நிலை நாட்டியுள்ளதால் பொருந்தாக் கூற்றாகும். மூவர் மதத்திலும் சித், அசித் ப்ரஹ்மங்களுக்குப் பல வகையான ஸாமாநாதி கரண்யங்களும். பொருத்தமின்மையாலும், லக்ஷணையால் நிர்வஹிக்க வேண்டியிருப்பதாலும் கற்பனை செய்வது மிகக் கடினம்.

நிர்பேதேஸதி தௌஷ்கர்யாத் விதாய ஜகதாத் மதாம்।
தத்ரைவ ப்ரதிஷேதோயம் இதி பாலிசபாஷிதம் (69)

நிர்பேதேஸதி தௌஷ்கர்யாத் ஜகதாத்மதாம் விதாய தத்ரைவ அயம்ப்ரதிஷேத: இதி (ஏதத்) பாலிச பாஷிதம் (பவதி) என்பது அந்வயம். ப்ரஹ்மம் ஸத் வடிவம் என்பதை நிரூபித்து அந்தஸத்துக்கே பஹுஸ்யாம் என்பதால், பஹுபவந ஸங்கல்பத்தின் வாயிலாக வேறு ப்ரமாணத்தால் அறியப்படாத, உலக வடிவத்தை மிகவும் ப்ரத்யனப்பட்டு ப்ரதிபாதித்து ச்ருதி, அதையே இல்லை என்று விலக்குகிறது என்பது ஏளனத்திற்கு உரிய செயலாகும். என்பது நிர்பேதே என்பதன் கருத்து.

१२ शङ्करादिपक्षत्रयेऽपि जगद्ब्रह्मणोः सामानाधिकरण्यानुपपत्तिनिरूपणम् ॥

सामानाधिकरण्यं हि न शुक्तिकलधौतयोः ।
न च द्विचन्द्रयोर्नापि बिम्बतत्प्रतिबिम्बयोः ॥ ७० ॥

एवं न पिण्डघटयोर्न वा घटशरावयोः।
न च पिण्डांशयोर्नापि घटयोश्च परस्परम्॥ ७२॥

मृदाद्याकारतो या तु सामानाधिकरण्यधीः।
व्यक्तिभेदेऽपि जात्यादिनिमित्तैक्यनिबन्धना।
अक्लिष्टत्वेऽपि पक्षाणां नैयायिकादिमतमेव साधीयः। तथा हि

वाचां परिगृहीतानां यूपादित्यादिवाक्यवत्।
व्याहतार्थाभिधायित्वात् वरं क्लिष्टार्थकल्पना॥ ७४॥

12. மூன்று மதங்களிலும் ஜகத்துக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் பொருந்தாது என்பதை நிரூபித்தல்

அத்வைதிகளின் மதத்தில் ஜடப்பொருளுக்கும் ஈச்வரனுக்கும் உள்ள வேற்றுமை, ஜடத்திற்கும் ஜீவனுக்கும் உள்ள வேற்றுமை, ஜீவன் ஈச்வரன் இவர்களுள் வேற்றுமை, ஜடப்பொருள்களுள் ஒன்றுக் கொன்று உள்ள வேற்றுமை, ஜீவர்களுள் வேற்றுமை, என்று உலகில் கூறப்படும் ஐந்து வேற்றுமைகளும் ஸாமாநாதி கரண்யத்தால் நீக்கப்படுகின்றன. என்பது அத்வைதிகளின் கொள்கை. இவ்விடங்களில் ஸாமாநாதிகரண்யமே கூற முடியாது என்று மேல் காரிகைகளால் மொழிகிறுர். ஜட வடிவமான இந்த ப்ரபஞ்சம் முத்துச் சிப்பியில் வெள்ளி தோன்றுவது போல் ப்ரஹ்மத்தில் தோற்றமளிக்கிறது. உண்மையில் ப்ரபஞ்சம் இல்லை. பொய்யே. இதனை அதிஷ்டாநேநஸஹ அத்ய ஸ்தத்திற்கு ஸாமாநாதிகரண்யம் உண்டு என்பதற்கு அவர்கள் உதாஹரணமாகக் காட்டுகிறுர்கள். இங்கு அதிஷ்டாநம் ப்ரஹ்மம். அத்யஸ்தம் ப்ரபஞ்சமாகும். உண்மையில் இவை இரண்டும் வேருக இருப்பதால் அக்கொள்கை அங்கீகரிக்கப்பட மாட்டாது. மேலும் சில ஸாமாநாதிகரண்யம் சொல்லும் இடங்களைக் காட்டுவோம். யதாஹ்யயம் ஜ்யோதிராத்மா விவஸ்வாந் அபோபிந்நா பஹுதைகோநு கச்சந்। உபாதிநாக்ரியதே பேத ரூப: தேவ: க்ஷேத்ரே஽ப்யேவம ஜோ஽யமாத்மா என்னும் ச்ருதியில்

ஸம்ப்ருக்தமாகாசம் நீயமோநேகடேயதாகடோநீ யேததநாகாசம் தத்வத் ஜீவோ ந போபம: என்னும் ச்ருதியால், அவித்யையுடனோ அந்தக் கரணத்துடனோ அவச்சிந்நர் (கூடியவர்) ஜீவர் என்பது வாசஸப்தி மிச்ரரை அநுஸரித்தவர்கள் மதமாகும். இங்கு ஜீவர்கள் ப்ரதிபிம்பம் போன்றவர்கள். ப்ரஹ்மம் பிம்பம் போன்றது என்னும் பக்ஷத்தில் பிம்பம் ப்ரதிபிம்பம் இவற்றிற்கு ஒற்றுமை சொல்ல முடியாததால் ஸாமாநாதிகரண்யம் நிராகரிக்கப்பட்டது அவச்சிந்நஜீவத்வபக்ஷத்திலும் ப்ரம்ஹம் ஆகாயம் போல் பரவியுள்ளது எனவே அது மஹாகாசம் போன்றது. ஜீவன், ஆகாயத்தில் வைக்கப்பட்ட குடம் போன்றது (கடாகாசம் போன்றது) இங்கும் கடாகாசம் மஹாகாசம் இவற்றுக்கு வேற்றுமை இருப்பதால் ஸாமாநாதிகரண்யம் கூற முடியாது. இதைப்போல் கடாகாசம் போன்ற ஜீவனுக்கும் உபாதியான அந்தக்கரணத்திற்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் கிடையாது. கீழே சொன்ன இடங்களிலெல்லாம் அத்வைதிகள் ஸாமாநாதிகரண்யம் கூறுகின்றனர். ப்ரத்யக்ஷத்திற்கும் ச்ருதிக்கும் அவை முரண்பட்ட கருத்துக்களாகையால் மறுக்கப்படுகின்றன. மேல்வரும் காரிகைகளிலும் இவை கண்டிக்கப்படுகின்றன. அவற்றைக் கவனிப்போம்.

ச்லோ :– ஸாமாநாதிகரண்யம்ஹி நசுக்திகலதௌதயோ:।
நசத்விசந்த்ரயோ: நாபி பிம்பதத்ப்ரதிபிம்பயோ:॥

சுக்திகலதௌதயோ: முத்துச் சிப்பிக்கும் அதில் தோன்றும் வெள்ளிக்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் ந (அஸ்தி) ஹி। என்பது பூர்வார்தாந்வயம். எனவே அதிஷ்டாநமாந ப்ரஹ்மத்திற்கும் அத்யஸ்தமான ப்ரபஞ்சத்திற்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் இல்லை என்பது பெறப்பட்டது. த்விசந்த்ரயோ: சந்த்ரனுக்கும் ப்ரதிபிம்பத்திற்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் நச (அஸ்தி) ஸாமாநாதிகரண்யம் இல்லை. எனவே ஜீவன் ப்ரதிபிம்பம் போன்றவன் என்னும் பக்ஷத்தில் ஜீவர்களுள் ஒருவருக்கொருவர் அபேதம் (ஐக்யம் - ஒற்றுமை) என்பது நீக்கப்பட்டது. இஃது நசத்விசந்த்யோ: சந்த்ர பிம்பம் போன்றவன் ஒரு ஜீவன் மற்றொரு ஜீவன் ப்ரதிபிம்பம் போன்றவன். பிம்பதத் ப்ரதிபிம்பயோ: நாபிஸாமாநாதி கரண்யம் (அஸ்தி) பிம்பம் ப்ரதிபிம்பம்

போன்ற ப்ரஹ்மத்திற்கும் ப்ரதிபிம்பம் போன்ற ஜீவனு ஸாமாநாதிகரண்யம் இல்லை. இஃது நான்காம் பாதத்தின் க ஆயின், முகஸ்தலத்தில், கண்ணாடியில் விழுவது ப்ரதிபி என்பது யாவரும் அறிந்ததே. அங்கே பிம்பம் ப்ரதி பி இரண்டும் ஒன்றே என்று மக்கள் அறிகின்றனரே என்றால், அ கண்ணாடியில் விழுந்த கண்ணொளிகள் கண்ணாடி தடுக்கப்பட்டு முகத்தை அடைகின்றன. அதனால் இரண்டை ஒன்றாக நினைக்கிறோம். உண்மையில் அங்கும் பிம்பம் ப்ரதிபிம்பம் வேறுதான். எனவே ஸாமாநாதிகரண்யம் இ மேலும் ப்ரஹ்மம் நம் கண்களுக்குப் புலப்படாத பெ எனவே ஸாமாநாதி கரண்யம் இல்லை. அங்கு இந்த ப்ரதிபிம்பந்யாயத்தைச் சொல்வதற்கே இல்லை. கட் புல இடத்திலல்லவாபிம்பம் ப்ரதிபிம்பம் இவற்றின் ந்யாய சொல்ல முடியும் (70)

நகடாகாசயோர் நாபி கடத்விதயரந்த்ரயோ:।
ததைவந கடாகா சமஹாகாசாதிகேஷ்வபி॥ 71॥

கடத்திற்கும் ஆகாசத்திற்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் இ (அதாவது கடத்தைப் போல் உபாதியான அந்தக் கரணத்தி ஆகாசத்திற்கும் ஆகாசஸ்தாநத்திலுள்ள ஜீவனுக்கும் ஸாம கரண்யம் இல்லை என்பது கருத்து) ஜடமான அந்தக் கரணத்தி ஆகாசம் போன்ற ஜீவனுக்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் இ என்பது ஸாரம். கடத்விதயரந்த்ரயோ: ஸாமாநாதிகரண்யம் அஸ்தி - அவச்சிந்ந ஜீவபக்ஷத்தில் அவச்சிந்த ஆகாசம் போ இரண்டு ஜீவர்களுக்கு ஸாமாநாதிகரண்யம் இல்லை. ஏனெ இரண்டு ஆகாச பாகங்களும் வேறுபட்டுள்ளன. பூர்வார்தத்தின் கருத்து. கடாகாச மஹாகாசாதிகேஷ்வ பித ஸாமாநாதிகரண்யம் நாஸ்தி - அவ்வாறு கடாகாசம் போ ஜீவனுக்கும் மஹாகாசம் போன்ற ப்ரஹ்மத்திற்கும் ஸாம கரண்யம் இல்லை. எனவே ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்தி ஸாமாநாதிகரண்யம் இல்லை. இஃது உத்தரார்தத்தின் கருத்து

ஏவம் ந பிண்டகடயோ: நவாகடசராவயோ:।
நச பிண்டாம்சயோ: நாபி கடயோ: ச பரஸ்பரம் (72)

ஏவம் பிண்ட கடயோ: இங்ஙனமே மண்ணுருண்டைக்கும் குடத்திற்கும் ந- ஸாமாநாதிகரண்யம் இல்லை. இஃது பேதாபேதவாதிகளுடைய மதத்தில் கூறப்படும் குற்றமாகும். அவர்கள் மதத்தில் பிண்டம் போன்றது ப்ரஹ்மம் (பிண்டஸ்தாநீயம் ப்ரஹ்மம்) குட ஸ்தாநீயர்கள் சித் அசித் ஈச்வரர்கள் (அதாவது மண்ணுருண்டையிலிருந்து குடம் தோன்றுவது போல், ப்ரஹ்மத்தினின்றும் சித், அசித் ஈச்வரர்கள் தோன்றுகின்றனர். என அங்கீகரித்துள்ளனர். ஆயினும் பிண்டத்திற்கும் குடத்திற்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் இராதது போல், கடஸ்தாநீயர்களான (கடம்) போன்ற சித், அசித் ஈச்வரர்களுக்கு, பிண்ட ஸ்தாநீயமான ப்ரஹ்மத்துடன் ஸாமாநாதிகரண்யம் அங்கீகரிக்கப்படமாட்டாது. ஏனென்றால் பிண்டோகட: பிண்டமே குடம் என்னும் உலக வழக்கில்லை.

நவாகடசராவயோ: குடத்திற்கும் மடக்கிற்கும் ஸாமாநாதி கரண்யம் இல்லை (அதுபோல்) குடமும் மடக்கும் ஒன்றாகாதது போல் ஸாமாநாதிகரண்யம் கடசராவஸ்" தாநீயர்களான ஜீவன் ஈச்வரன் இவர்களுக்கு அபேதம் (ஐக்யம்) இன்மையால் ஸாமாநாதிகரண்யம் இல்லை. இது பூர்வார்த்தத்தின் கருத்து. நச பிண்டாம் சயோ: பிண்டத்திற்கும் அதன் அவயவங்களுக்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் இல்லை. அதுபோல் பிண்ட ஸ்தாநீயமான (காரணமான) ப்ரஹ்மத்திற்கும், பிண்ட அம்சஸ்தா நீயங்களான சித், அசித் ஈச்வரர்களுக்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் சொல்ல முடியாது. கடயோ: ச பரஸ்பரம் - இரண்டு குடங்களுக்கும் ஸாமாநாதிகரண்யம் இல்லை. அதுபோல், ஜடப் பொருள்களான ஆகாசம், வாயு முதலியவற்றுக்கும் ஒன்றுக்கொன்று ஐக்யத்தைக் கூற முடியாது இஃது உத்தரார்த்தத்தின் கருத்து (72)

ம்ருதாத்யாகாரதோயாது ஸாமாநாதி கரண்யதீ:।
வ்யக்திபேதேऽபி ஜாத்யாதி நிமித்தைக்ய நிபந்தநா (73)

ம்ருத்கட: ம்ருத்சராவ: - மண்ணே குடம், மண்ணே மடக்கு என்று ப்ரதீதிகள் இருப்பதால் மண்ணுக்கும் குடம் முதலியவற்றுக்கும் ஸாமாநாதி கரண்யம் கூறலாம் எனின், அங்கு ம்ருத்வம் (மண் தன்மை) என்னும் ஜாதியைக் கொண்டு ஐக்யத்தைச் சொல்லலாமே யொழிய, அவ்வப் பொருள்கள் வேறுபட்டவையே என அக்கேள்வியை மறுக்க. ம்ருதாத்யாகாரத: யா ஸாமாநாதிகரண்யதீ: (பவதி) ஸா வ்யக்தி பேதேऽபி ஜாத்யாதி நிமித்தைக்ய நிபந்தநா (பவதி) (73)

கீழே கூறிய மதங்களுள் சில எளியவையாயினும், அ
நையாயிகமதமே சிறந்தது. நையாயிக மதத்தில் ஐக்ய
தெரிவிக்கும் வேத வாக்யங்களுக்கு வருந்திப் பொருள் செ
வேண்டும்; பொருளில் முரண்பாடு இல்லை பேதாபேதவ
மதத்தில் வேத வாக்யங்கள் பொருந்தியுள்ளன. கூறு
பொருள் முரண்பட்டுள்ளது என்பது கருத்து.

வாசாம்பரிக்ருஹீதாநாம் யூபாதித்யாதிவாக்யவத்।
வ்யாஹதார்தாபிதாயித்வாத் வரம் க்லிஷ்டார்த கல்பநா (74)

ப்ரமாணமாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட வேத வாக்யங்க
ஆதித்யோயூப: (சூர்யனே யூப ஸ்தம்பம்) எ
வாக்யத்திற்குப் போல் தவறான பொருளைக் கூறு
காட்டிலும், வருந்தியாவது நேர்மையான பொருளைக் கற்பி
சிறந்ததாகும். பரிக்ருஹீதாநாம் வாசாம். யூபாதித்யாதி வா
வ்யாஹ தார்தா பிதாயித்வாத் க்லிஷ்டார்த கல்பநாவரம் எ
அந்வயம் (74)

ஆதித்யோயூப: - சூர்யனே யூபம் - சூர்யனைப்
ப்ரகாசிக்கும் யூபம் என்பது பொருள்.

१३. जगद्ब्रह्मणोः भिन्नाभिन्नत्वनिराकरण

भिन्नाभिन्नत्वं भवदभिमतं विरुद्धमिति वक्तुमपि लज्जामहे। तथापि
अभेदो हि भेदाभावः। अतस्तच्च तदभावश्च कथमेकत्रैकदैवाध्य
भेदाभावातिरिक्तस्त्वभेदो नास्त्येव। जात्याकारेणाभेद इति चेत्
जात्यादावभेदो व्यक्त्यादिषु भेद इति नैकस्य भिन्नाभि
जातिव्यक्त्यादिकमपि मिथोभिन्नाभिन्नमिति चेत्; इदं स्वरूपेणै
आकारान्तरेण वा ? पूर्वत्र विरोधः उत्तरत्र अनवस्थादिदोषः।

सप्तभङ्गीभक्तान् प्रति चोद्यते

यदि सत्त्वादनैकान्त्यं विमतस्यान्यवन्मतम्।
तस्यैकान्त्ये त्वनैकान्त्यम्, अनैकान्त्ये न नः क्षतिः॥ ७५॥

विशेषणविशेष्यत्वप्रतीतेर्नैकधीः क्वचित्।
एकोऽयं घट इत्यादिरेको दण्डीति बुद्धिवत्॥ ७६॥

परतन्त्रस्वभावत्वात् मत्वर्थीयानपेक्षता।
सहधीनियमोऽप्येवं स हि भेदैकसाधकः ।। ७७ ।।

असिद्धिश्च विना द्रव्यं गन्धादेरुपलम्भनात्।
आलोकाध्वान्तरूपादावनैकान्त्यञ्च दृश्यताम्।। ७८ ।।

तदयं संग्रहः

नाभेदधीः प्राग्वैशिष्ट्यात् धर्म्यैक्यादेकतामतिः।
मत्वर्थीयः पृथक्सिद्धे सहभावोऽपि भेदकः ।। ७९ ।।

13. ப்ரபஞ்சமும் ப்ரஹ்மமும் பிந்நாபிந்நம் என்னும் மதத்தை நிராகரித்தல்

நீங்கள் ஏற்றுக் கொண்டுள்ள பிந்நாபிந்நத்வம் முரண்பட்டது என்பதைக் கூறவும் நாங்கள் வெட்கமடைகிறோம். அபேதம் என்பதற்குப் பேதமின்மை என்பது பொருள். ஆதலால் அந்த அபேதமும் (பேதமின்மையும்) அதன் இன்மையும் (பேதமும்) எங்ஙனம் ஒரே இடத்தில் ஒரே காலத்தில் அறிய முடியும் (இருக்க முடியும்? பேதமின்மையைக் காட்டிலும் வேறான அபேதமென்பது உலகிலேயே இல்லை. ஒரு பசுவையோ எருதையோ குறித்து 'கோ' என்று கூறுகிறோம். அங்கு 'கோத்வம்' (கோவின் தன்மை) என்பது எல்லா கோவ்யக்திகளிலும் ஒரே மாதிரி இருப்பதால் அந்த ஜாதி ரூபமான ஆகாரத்தால் அபேதத்தையும் (ஐக்யத்தையும்) வ்யக்திகள் பலவாததால் அவற்றில் பேதத்தையும் கூறுகிறோம். எனவே, ஒரு பொருளுக்கே பிந்நாபிந்நத்வம் (ஜாதியைக் கொண்டு ஒருமையையும் வ்யக்தியைக் கொண்டு வேற்றுமையையும்) சொல்வதில் தவறொன்றுமில்லை என்று பிந்நாபிந்நவாதிகளான நீங்கள் சொல்வது பொருந்தாது. நீங்கள் சொல்வதிலிருந்தே ஜாதியில் அபேதமும் (ஐக்யமும்) வ்யக்தியில் பேதமும் (வேற்றுமையும்) தோன்றுகின்றன. எனவே, ஒரே பொருளுக்கு பிந்நாபிந்நத்வம் இல்லை என்று பிந்நாபிந்நத்வத்தை மறுக்கிறோம். ஜாதியிலுள்ள அபேதமும் வ்யக்தியிலுள்ள பேதமும் ஒரே வ்யக்தியிலிருப்பதால்

வ்யக்தி ஸ்வரூபத்தாலேயே கூறுகிறீர்களா? அல்லது வேறு ஆகாரத்தாலா? ஸ்வரூபத்தால் கூறினால் ஒரே பொருளில் இரு வகைத் தன்மையும் இருக்க முடியாது. எனவே அஃது முரண்பட்ட கருத்து என்று தள்ளப்பட்டது. ஆகாராந்தரத்தால் (வேறு ஆகாரத்தால்) என்றால் அநவஸ்தை முதலிய குற்றங்கள் வர நேரிடும்.

ஜைநர்கள், ஸ்யாதஸ்தி, ஸத்வம் (ஸத்தின் தன்மை) ஸ்யாத் நாஸ்தி - அஸத்வம் - இல்லாமை) ஸ்யாதஸ்திச நாஸ்திச - ஸதஸத்வம் (உண்மையும் இல்லாமையும்) (4) ஸ்யாதவக்தவ்யம் - ஸதஸத் விலக்ஷணத்வம் (ஸத் அஸத் இவற்றினும் வேறுபட்ட பொருளின் தன்மை) (5) ஸ்யாதஸ்திசாவக்கவ்யம் - ஸத்வே ஸதிஸதஸத்விலக்ஷணத்வம் (உண்மையுடன் ஸத் அஸத் இவற்றின் மாறுபட்ட பொருளின் தன்மை) (6) ஸ்யாத் நாஸ்தி சாவக்தவ்யம் - அஸத்வேஸதி ஸதஸத்விலக்ஷணத்வம் (இன்மை யுடன் ஸத், அஸத் இவற்றின் வேறுபட்ட பொருளின் தன்மை (7) ஸதஸத்வேஸதி ஸதஸத் விலக்ஷணத்வம் (உண்மை இன்மை இவற்றுடன் கூடிய ஸத் அஸத் இவற்றின் மாறுபட்ட பொருளின் தன்மை' என்று ஸ்யாதஸ்திமுதலிய ஏழு வாக்கியங்களுக்கும் பொருள் உரைக்கின்றனர். பொருள்கள் ஒரே தன்மையைக் கொண்டவை என்று மொழியும் அவர்களைக் குறித்து (ப்பார்த்து) குடம் இருக்கிறது (கட: அஸ்தி) என்னுமிடத்தில், குடத்திற்கு உண்மை இயல்பா? இன்மை இயல்பா? எனக் கேட்கிறோம். உண்மை இயல்பு என்றால் கட: என்பதும் அஸ்தி என்பதும் ஸத்வம் (உண்மை) என்பதும் ஒரே பொருளைத் தருவதால் பர்யாய சப்தங்கள் (ஒரே பொருளைத் தரும் சொற்கள்) ஆகின்றன. அங்ஙனமாயின் பர்யாயசப்தங்களை ஒரே இடத்தில் சேர்த்து ப்ரயோகித்தல் தவறாகும். எனவே கட: அஸ்தி' என்றும் ப்ரயோகிப்பது விலக்கப்பட வேண்டும். உலகிலோ கட: அஸ்தி என ப்ரயோகிக்கப்படுகிறது. மேலும் 'கட: நாஸ்தி' என்று குடம் இராத காலத்தில் கூறுகிறோம். குடத்திற்கு உண்மையே இயல்பு என்றால், 'நாஸ்தி' என்று ப்ரயோகிப்பது முரண்பட்டதாகும். இவ்வாறு கேள்விகள் கேட்டு வஸ்து ஒரே தன்மையுடன் இருக்க முடியாது என்று நிலை நிறுத்தப்படுகிறது. எனவே, ஒவ்வொரு பொருளும் பிந்நாபிந்நமாகவே இருக்கிறது என்று ஜைநர்கள் கூறுவதையே, பேதாபேதவாதிகளும் அநுஸரிப்பதால், பேதாபேதவாதிகளை ஸப்தபங்கிபக்தா: என்று ஸ்வாமி தேசிகன்

குறிப்பிடுகிறார். அத்தகைய ஸப்தபங்கீ பக்தர்களைப் பார்த்துக் கேட்கிறோம்.

ச்லோ:- யதி ஸத்வாதநைகாந்த்யம் விமதஸ்ய அந்யவத் மதம்।
தஸ்ய ஐகாந்த்யேது அநைகாந்த்யம், அநைகாந்த்யே நந: க்ஷதி: (75)

ஸத்வம் என்னும் ஹேதுவால் ஐயப்படும் பொருளுக்குக் குடத்திற்குப் போல் ஒரு தன்மையில்லாமையை நீங்கள் விரும்பினால் அநை காந்தி கத்வம் என்னும் ஸாத்யத்தில் அநை காந்த்யம் இருக்கிறதா? இல்லையா? என்று கேட்கிறோம். இரண்டாவதில் வ்யபிசாரம் என்னும் குற்றம் வரும். அதாவது அநைகாந்த்யாபாவவதி அநை காந்த்யே ஸத்வரூபமான ஹேது இருப்பதால் வ்யபிசாரம் வரும் என்பது கருத்து. அநைகாந்த்யம் ஸாத்யத்தில் உள்ளது என்னும் இரண்டாம் பக்ஷத்தைக் கொண்டால் எல்லாப் பொருளும் அநேகாந்தம் (பிந்நாபிந்நம்) என்ற உங்கள் கொள்கையை நிலை நிறுத்தவில்லை. எனவே, எங்களுக்கு ஒன்றும் வருத்தமில்லை. (விமதம் அநைகாந்திகம் ஸத்வாத் கடவத் என்பது அநுமாநத்தின் வடிவம்) என்று பெறப்படுகிறது. விமதஸ்ய - ஐயப்படும் பொருளுக்கு ஸத்வம் என்ற ஹேதுவால் அநைகாந்த்யம் - பிந்நாபிந்நத் தன்மையை அந்யவத் - வேறு பொருளுக்குப் போல் யதி மதம் ஸ்யாத் ஸாதிக்க உங்களுக்கு எண்ணமிருந்தால் தஸ்மீ - அந்த அநைகாந்த்யத்திற்கு ஐகாந்த்யே - அநைகாந்த்யத்தில் அநைகாந்த்யம் - வ்யபிசாரம் வரும் ஸாத்யமான அநைகாந்த்யத்தில் (அநைகாந்த்யே) - அநைகாந்த்யம் இருந்தால் ந: நக்ஷதி: எங்களுக்குக் குற்றமொன்றுமில்லை. என்பது ச்லோகத்திற்கு அந்வயத்தோடு கூடிய கருத்தாகும். ஐயப்படும் பொருள் அநேகாந்த்யம், உள்ளதால் குடம்போல் என்னும் அநுமாநத்தில் குடத்தில் அநைகாந்திகத்வத்தை (பிந்நாபிந்நத்தன்மையை) ஒப்புக் கொண்டு, அவ்வுதாஹரணத்தால், விமதத்திற்கு (ஐயப்படும் பொருளுக்கு) அநைகாந்திகத்வத்தை ஸாதித்தால், அநைகாந்தி கத்வரூபமான ஸாத்யத்தில் அநை காந்த்யம் (பிந்நா பிந்நத்தன்மை) இருக்கிறதா? இல்லையா? என்று ஸித்தாந்திகள் கேட்கும் பொழுது, அநைகாந்தி கத்வம் இல்லை என்று நீங்கள் விடையளித்தால் அநை காந்தி கத்வ ரூபமான ஸாத்யமிராத

வ்யபிசாரம் என்னும் குற்றம் தோன்றும். அதற்காக அநைகாந்த்யம் என்னும் ஸாத்யத்தில் அநைகாந்த்யம் இருக்கிறது என்று அங்கீகரித்தீர்களானால், அநைகாந்தி கத்வத்தில் பிந்நாபிந்நத்வம், உங்களால் சொல்ல முடியாது என்பது ச்லோகத்தினுடைய ஸாரமான கருத்தாகும் (75)

ஜாதி வ்யக்திகளுக்கு, பேதா பேதம் உண்டு என்பதற்கு நான்கு காரணங்களை அவர்கள் சொல்கின்றனர். அவற்றுள் (1) முதல் பிண்டத்தைக் கண் பார்த்தவுடனே, வ்யாவ்ருத்தத்வ, அநுவ்ருத்தத்வ ரூப பேதகாகாரத்தை 'வேறுபடுத்தும் ஆகாரத்தை' அறியாமையால், இரண்டையும் ஒன்றாக நினைப்பது (2) குடம் ஒன்று என்பதில் பல குடங்களை ஏக: (ஒன்று) ஏக சப்தத்தால் குறிப்பது (3) மத்வர்தீயப்ரத்யயத்தை அபேக்ஷிக்காமல் ஸாமாநாதிகரண்ய ப்ரயோகம் (ரூபவாந்கட: என்னுமிடத்தில் வான் என்னும் மத்வர்தீய ப்ரத்யத்தை ஈற்றில் கொண்ட ரூபவான் என்னும் சொல்லுடன் கடபதத்திற்கு ஸாமாநாதிகரண்யம் கண்டுள்ளோம். நீல: கட: என்னுமிடத்தில் மத்வர்தீயப்ரத்யம் இராமல் ஸாமாநாதி கரண்யம் உள்ளது'. (4) தன்மையும் அதன் இருப்பிடமான பொருளும் ஒன்றாகவே அறியப்படுவது என்பனவாம். அவற்றுள் 'விசேஷண' என்னும் ச்லோகத்தில முதலிரண்டு பக்ஷங்களை விலக்குகிறார் -

ச்லோ :- விசேஷண விசேஷ்யத்வ ப்ரதீதே: ஏகதீ: க்வசித்।
ஏக: அயம் கட இத்யாதி: ஏக: தண்டீ இதி புத்தி வத் (76)

விசேஷணம் - ப்ரகாரம் தன்மை, விசேஷ்யம் - ஆதாரமான பொருள் ஆகியவற்றைப் பொருளாகக் கொண்டே உலகில் அறிவுகளனைத்தும் உண்டாவதால், இவ்விரண்டும் (விசேஷணம் விசேஷ்யம்) ஒன்று என்ற அறிவு எங்கும் உண்டாவதில்லை. 'ஏக: அயம்கட:' முதலிய அறிவுகள் ஏக: தண்டீ என்னும் அறிவைப்போல் உண்டாகின்றன என்பது ச்லோகத்தின் பொருள். (தண்டீ என்னுமிடத்தில் தண்டத்தையுடைய மனிதனைக் குறிக்கிறது. அதைப்போல் ஏகோ கட: என்னுமிடத்திலும் குடத்தன்மையைக் கொண்ட குடத்தைக் குறிக்கிறது. என்பது கருத்து'. விசேஷணவிசேஷ்யத்வ ப்ரதீதே: க்வசித் ஏகதீ: ந। ஏக: அயம் கட இத்யாதி। இதற்கு ப்ரத்யய: இத்யாதி விசேஷ்யம் அயம் கட இத்யாதி: ப்ரத்யய: ஏக: தண்டீ இதி புத்திவத் உபபாதநீய:

என்னும்பதத்தைவருவித்துக் கொண்டு பொருள் கொள்ள வேண்டும்' என்பது கருத்து.) இது ச்லோகாந்வயம் (76)

பரதந்த்ர என்னும் ச்லோகத்தில் பூர்வார்தத்தில் மூன்ரும் ஹேதுவையும் உத்தரார்தத்தில் நான்காம் ஹேதுவையும் விலக்குகிருர்.

ச்லோ :- பரதந்த்ர ஸ்வபாவத்வாத் மத்வர்தீயாநபேக்ஷதா।
ஸஹதீநிய மோப்யேவம் ஸஹி பேதைகஸாதக:॥ 77॥

பொருள்களை விட்டுப் பிரிக்க முடியாமையால் மத்வர்தீய ப்ரத்யயமின்றியே ப்ரயோகிக்கப்பட்டது. இங்ஙனமே விட்டுப் பிரியாமையாலேயே ஸஹோபலம்ப நியமும் (கூடவே தோன்றுதலும்) இருக்கலாம். மேலும் அந்த ஸஹோபலம்பம் இரு பொருள்களே உடன் இருப்பதால் விசேஷணமும் (தன்மையும்) விசேஷ்யமும் (பொருளும்) வேறு என்பதையே ஸாதித்துக் கொடுக்கும் என்பது ச்லோகத்தின் பொருள். எனவே பேதாபேதம் எங்கும் கூற முடியாது. பரதந்த்ரஸ்வபாவத்வாத் மத்வர்தீயா நபேக்ஷதா பவதி। ஸஹதீநியமோऽபி ஏவம் மத்வர்தீயாநபேக்ஷ: பவதி ஸ: பேதைகஸாதக: ஹி என்பது ச்லோகாந்வயம் (77)

ச்லோ :- அஸித்தி: ச விநாத்ரவ்யம் கந்தாதே: உபலம்பநாத்।
ஆலோகாத்வாந்தரூபாதெள அநைகாந்த்யம் ச த்ருச்யதாம்॥ 78॥

ஆதாரமான த்ரவ்யத்தை விட்டு வாஸனை முதலியவை தோன்றுவதால் அஸித்தி என்னும் குற்றம் வரும். இருளற்ற இடத்தில் உள்ள குடத்தில் இருக்கும் ரூபம் முதலியவற்றிற்கு வெளிச்சத்துடனேயே ப்ரகாசத்தை அங்கீகரித்திருப்பதால் அங்கே வெளிச்சத்திற்கும் குடத்தின் ரூபத்திற்கும் அபேதம் (ஒற்றுமை - ஒருமை) இன்மையால் வ்யபிசாரம் என்னும் குற்றமும் வரும். இவையனைத்தையும் நாபேததீ: என்று தொடங்கும் ஒரே ச்லோகத்தில் சுருக்கமாக அருளிச் செய்கிருர். த்ரவ்யம் விநாகந்தாதே: உபலம்பநாத் அஸித்தி: பவதி ஆலோகாத்வாந்த ரூபாதெள அநைகாந்த்யம்ச த்ருச்யதாம். என்பது அஸித்தி: என்னும் ச்லோகத்தின் அந்வயம்'' (78) தத்வம் ஸங்க்ரஹ: என்பதற்குக் கீழ்க் கூறியதின் சுருக்கம் என்பது பொருள்.

நாபேததீ: ப்ராக்வை சிஷ்ட்யாத் தர்ம்யைக்யாத் ஏகதாமதி:।

(1) முதலில் அபேத அறிவு (ஒன்று என்னும் அறிவு) தன்மைக்கும் பொருளுக்கும் சேர்க்கை ஏற்படுவதால் உண்டாவதில்லை. (2) தன்மையோடு ஆச்ரயமான (ஆதாரமான) பொருள்களனைத்தும் ஒன்றே ஆதலால் ஏகோகட: (குடம் ஒன்று) என்ற அறிவு ஏற்படுகிறது. (3) எங்கு ஆச்ரயத்திலிருந்து அதிலுள்ள பொருள் பிரிக்கப்படுமோ, அங்கேதான் மத்வர்தீய ப்ரத்யயப்ரயோகம் உண்டு. உதாஹரணம் - (தண்டீ - குண்டலீ என்னுமிடங்களில் புருஷனிடமிருந்து தண்டத்தையும் (தடியையும்) குண்டலத்தையும் (கடுக்கனையும்) தனியாகப் பிரிக்க முடியும். எனவே, தண்டீ, குண்டலீ என்னும் இடங்களில் மத்வர்தீய இனி ப்ரத்யயம்வந்தது. (4) ஸஹோபலம்பமும் தர்மமும் தர்மியும் வேறுஎன்பதைப் புலப்படுத்துகிறது. வைசிஷ்ட்யாத் அபேததீ:நாஸ்தி. (இத மிதி விசிஷ்டதயா ப்ரதீதே:) தர்ம்யைக்யாத் ஏகதாமதி: । ப்ருதக்ஸித்த ஏவ மத்வர்தீய ப்ரத்யய: (அபேக்ஷித:) ஸஹபாவோऽபி(ஸஹோபலம்ப நியமோऽபி) பேதக: - பேதபோதஜநக: பவதி என்பது நாபேத என்னும் ச்லோகத்தினுடைய அந்வயத்தோடு கூடிய கருத்து. (79)

१४. ब्रह्मणः त्रिविधपरिच्छेदराहित्यनिरूपणम्

जगद्ब्रह्मणोरत्यन्तभेदे कथं त्रिविधपरिच्छेदराहित्यम्? इत्थम्। तत्र देशकालपरिच्छेदाभावस्तु सर्वदेशकालव्याप्तत्वात् सिद्धः। वस्तुपरिच्छेद-राहित्यं तु न सर्वतादात्म्यम्, सर्वाध्यासाश्रयत्वम्, स्वेतरसमस्त-मिथ्यात्वादिकं वा; प्रागुक्तदूषणशतोन्मेषात्। अतो अन्यथैतन्निर्वाह्यम्। तत्रैवमुक्तं जन्माद्यधिकरणे विवरणकारैः ''वस्तुपरिच्छेदो वस्तुपरिमाणम्। देशपरिच्छेदस्तद्धेतुकः'' इति। अयमेवार्थो वेदार्थसंग्रहविवरणेऽप्युक्तः। वरदनारायणभट्टारकैस्त्वेवमुक्तं न्याय सुदर्शने ''वस्तुपरिच्छेदो नाम इयद्गुणक इयद्विभूतिमानित्येवंविधः। तद्रहितं ब्रह्म। वस्त्वन्तरभावो वा वस्तुपरिच्छेदः। तद्रहितञ्च ब्रह्म। ब्रह्मव्यावृत्तस्य सर्वस्य ब्रह्मशरीरत्वात्। तद्व्यतिरिक्तं किञ्चिदपि नास्ति'' इति। अयमसौ न भवतीति व्यवहारो न तस्यामवस्थायां प्रवर्तते इत्यर्थः। तथा च भाष्यकारः

''गुणैरियत्ताराहित्यात् वस्तुनाऽपरिच्छिन्नत्वञ्च अवगम्यते'' इति। अत्र ''इयद्गुणकः'' इत्यादिपक्ष एव प्रायःश्लाघ्यः। एतदुक्तं भवति; स्वरूपतो गुणतो विभूतितो वा केनचिदाकारेण कुतश्चिदपकर्षो वस्तुपरिच्छेदः। वस्तुपरिमाणमिति पक्षोऽपि एतदन्तर्गतः। तथा वस्त्वन्तराभावपक्षोऽपि। स हि सर्ववस्तुसामानाधिकरण्यनिबन्धनं सर्वशरीरत्वेन सर्वात्मकत्वमिति नियमनादिगुणकाष्ठैवेति। तदेवमत्यन्तभिन्नानन्तवस्तुसत्यत्वेऽपि ब्रह्मणस्त्रिविधपरिच्छेदराहित்यमुपपन्नम्॥

14. ப்ரஹ்மத்திற்கு மூவகைப்பரிச்சேதங்களும் (அளவுகளும்) இல்லை என நிரூபித்தல்

விசிஷ்டாத்வைதமதத்தில் ப்ரஹ்மமும் உலகமும் முற்றிலும் வேறுபட்டவை என்று கூறப்படுவதால் ப்ரஹ்மத்திற்கு மூன்று வகைப் பரிச்சேதங்களும் (அளவுகளும்) இல்லை என்று எங்ஙனம் சொல்ல முடியும்? என்றால், இங்ஙனம் கூறுகிறோம். எல்லா இடங்களிலும் எல்லாக் காலங்களிலும் பரவி இருப்பதால், தேச பரிச்சேதமும் கால பரிச்சேதமும் ப்ரஹ்மத்திற்கு இல்லை என்று உறுதியாகக் கூற முடியும். தேச பரிச்சேதமாவது, அத்ரகடோஸ்தி தத்ரநாஸ்தி என்று கடம் குறிப்பிட்ட இடத்தில் இருப்பதாலும், வேறிடத்தில் இராததாலும் கடத்திற்கு தேச பரிச்சேதம் இருக்கிறது. அதைப்போல் நேற்றுகடம் இருந்தது இன்று இல்லை என்பதால், கடத்திற்குக் கால பரிச்சேதம் உண்டு. ப்ரஹ்மம் எல்லா இடங்களிலும் இருப்பதால் அதற்குத் தேச பரிச்சேதம் இல்லை. என்பதும், எல்லாக் காலங்களிலும் ப்ரஹ்மம் இருப்பதால் அதற்குக் காலபரிச்சேதம் இல்லை என்பதும் பெறப்படுவதால் தேசகாலபரிச் சேதங்கள் ப்ரஹ்மத்திற்கு இல்லை என்பதை அறிகிறோம். ஆனாலும் வஸ்து பரிச்சேதத்தின் இன்மையைக் கூற இயலாது. ஸர்வதாதாத்ம்யமோ (எல்லாப் பொருள்களும் ப்ரஹ்மமும் ஒன்று என்பதோ, ப்ரமங்களுக்கெல்லாம் ஆதாரமாக

ஜந்மாத்யதிகரணத்தில் விவரணகாரர், 'வஸ்துபரிச்சேத: வஸ்து பரிமாணம், தேசபரிச்சேத: தத்தேதுக: இதி' (வஸ்து பரிச்சேதமென்பது வஸ்து பரிமாணம் இவ்வளவு என்று குறிப்பிடத் தக்கது. தேச பரிச்சேதம் அந்த வஸ்து பரிமாணத்தைக் காரணமாகக் கொண்டது. என்று வஸ்து பரிச்சேதத்தைப் பற்றிக கூறியுள்ளார். இதே பொருள் வேதார்த ஸங்க்ரஹ விவரணத்திலும் சொல்லப்பட்டுள்ளது 'ந்யாய ஸுதர்சநம்' என்னும் நூலில், வரத நாராயண பட்டாரகரோ இவ்வாறு கூறுகிறார் 'வஸ்து பரிச்சேதோநாம இயத்குணக: இயத் விபூதிமாந், இத்யே வம்வித: தத்ரஹிதம் ப்ரஹ்ம வஸ்த்வந்தரபா வோவா வஸ்து பரிச்சேத: தத்ரஹிதம் ச ப்ரஹ்ம. ப்ரஹ்ம வ்யாவ்ருத்தஸ்ய ஸர்வஸ்ய ப்ரஹ்ம சரீரத்வாத் தத் வ்யத்ரிக்தம் கிஞ்சிதபிநாஸ்தி' இதி । (இத்துணைக் குணங்களைக் கொண்டது, இவ்வளவு கட்டளைக்கு உட்பட்ட பொருளைக் கொண்டது என்பதே வஸ்து பரிச்சேதமாகும். அது ப்ரஹ்மத்திடம் இல்லை. ப்ரஹ்மம் எண்ணற்ற குணங்களையும், எண்ணற்ற விபூதிகளையும் (கட்டளைக் கடங்கிய வஸ்துக்களையும்) கொண்டது என்பது கருத்து. அல்லது ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் வேறு பொருள் இருப்பதே வஸ்து பரிச்சேதம் எனப்படும். அஃது ப்ரஹ்மத்தில் இல்லை. ப்ரஹ்மத்தின் வேறுபட்ட பொருள்கள் அனைத்தும் ப்ரஹ்மத்திற்கு உடல் ஆனதால் ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட பொருள் ஒன்றுமே இல்லை. என்பது வரத நாராயண பட்டாரகரின் கருத்தாகும்.

எல்லாப் பொருள்களும் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொண்ட காலத்தில், 'அயமஸௌநபவதி' (இந்தப் பொருள் ப்ரஹ்மமாக ஆவதில்லை) என்று கூற முடியாது. என்பது இதுவரை கூறியதின் சுருக்கமான கருத்தாகும். ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரும், ப்ரக்ருத்யதிகரணத்தில் 'ப்ரஹ்மவ்யத்ரிக்த வஸ்த்வந்தராபாவாத்' (ப்ரஹ்மத்தின் வேறுபட்ட பொருளே இன்மையால்) என்று மொழிந்துள்ளார். நாராயணார்யரும், ('குணைரியத்தாரா - ஹித்யாத் வஸ்து நா அபரிச்சிந் நத்வம்ச அவகம்யதே' (ப்ரஹ்மத்திடம் பண்புகள் இவ்வளவுதான் என்பது இன்மையால் பொருளால் கணக்கிட இயலாமை ஏற்படுகிறது) என்று கீழே கூறிய கருத்தையே வெளியிட்டுள்ளார். இப்பக்ஷங்களுள், ந்யாய ஸுதர்சநகாரர் கூறிய 'இயத்குணக:' (இவ்வளவு குணங்களையுடையவன்) என்ற பக்ஷமே அதிகமாகப் போற்றத்தக்கது. பரமமறைச் பரிமாணத்திற்கு (பேரளவிற்கு)

இருப்பிடமானதும், வேறு சித். அசித் இவற்றை உடலாகக் கொண்டதுமான பரப்ரஹ்மத்தில் வஸ்து பரிமாணமின்மையோ, வேறு பொருளின் இன்மையோ ஆகிய வஸ்து பரிச்சேதமின்மை அறிவில் ஐயமின்றித் தோன்ருது, என்பது வஸ்து பரிச்சேதம் என்பதின் கருத்து. ஏத துக்தம் பவதி என்பதால் 'இயத்குணக:' என்னும் பக்ஷத்திலேயே வேறு பக்ஷங்களும் அடங்குகின்றன' என்று கூறப்படுகிறது. ப்ரஹ்மம், ஸ்வரூபத்தாலோ, பண்பாலோ, விபூதியாலோ, ஏதோ ஓர் ஆகாரத்தால் வேறொரு பொருளை விடக் குறைந்திருப்பதே வஸ்து பரிச்சேதமாகும். வஸ்து பரிமாணம் பரிச்சேதம் என்னும் பக்ஷமும் சிறிய வஸ்து குறைந்திருப்பதால் இந்தப் பக்ஷத்திலேயே அடங்கும். அங்ஙனமே, வேறு பொருள் இல்லை என்னும் பக்ஷமும் இதிலேயே அடங்குகிறது. ப்ரஹ்மத்துடன் எல்லாப் பொருள்களுக்கும் ஸாமாநாதி கரண்யம் இருப்பதால், ப்ரஹ்மம் எல்லாவற்றையும் உடலாகக் கொண்டு தான் உயிராக இருக்கிறது! என்னும் பொருள் கிடைப்பதால், கடைசியாகத் தடையின்றி, கட்டளையிடுதல் முதலிய குணங்களின் சிறப்பே வஸ்து பரிச்சேதமின்மை, என்பதற்குப் பொருளாகும். இவ்வாறு, மிகவும் வேறுபட்ட பல பொருள்கள் உண்மையாக இருப்பினும் ப்ரஹ்மத்திற்கு மூன்று வகையான பரிச்சேதங்களின் இன்மை பொருத்தமுள்ளதே.

१५. निमित्तमात्रेश्वरवादनिरासः ॥

एतेन पातञ्जलशैवकाणादादीनां निमित्तमात्रवादोऽपि निरस्तः। कारणाव स्थसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुविशिष्टस्य तस्यैवोपादानत्वश्रुतेः। न च तावता निर्विकारत्वश्रुतिविरोधः तस्याः सर्वान्तर्यामिशरीर्यंशव्यवस्थि-तत्वात्। विशिष्टवेषेण विकाराश्रयत्वं तु इष्टमेव मनुष्यादिशरीरविशिष्टे स्वरूपतो निर्विकारे पुंसि बाल्ययुवत्व स्थविरत्वस्थूलत्वादिवत्। ईश्वरो न जगदुपादानं जगन्निमित्तत्वात्, यो यन्निमित्तं न स तस्योपादानम्, यथा घटस्य कुलाल इति चेन्न; धर्मिग्राहकविरोधात्। निमित्त तयैवानुमानसिद्धः पक्षीकृत 'इति चेन्न; तस्यानुमातुमशक्यत्वात्॥

15. ஈச்வரன் நிமித்தகாரணம் மட்டும் கொள்கையை நீக்குதல்

ப்ரஹ்மம் உபாதாந காரணமும் ஆகும் என்று (இறைவன் நிமித்த காரணம் மட்டுமே என்று கூறும் சைவம், வைசேஷிகம் முதலிய மதங்களும் த காரணமான பெயர் தன்மை இவை நன்கு புலப்பட பொருள் சித், ஜடப்பொருள் இவற்றுடன் கூ ப்ரஹ்மமே உபாதாநகாரணம் என்று ஸோகாமயத ப்ரஜாயேய இதி' ப்ரஹ்மவநம் ப்ரஹ்மஸவருக்ஷ: மாநம் ஸ்வயமகுருத' முதலிய வேத வ கூறப்பட்டிருப்பதால் உபாதாந காரணமும் ப்ரஹ் இவ்வாறு கூறி ப்ரஹ்மம் தானே உலகமாகப் பரி விகாரம் அதற்கு ஏற்படும். அதனால் ப்ரஹ்மம் நிர்வி கூறும் ச்ருதிகளுக்கு விரோதம் (முரண்பாடு) உண்ட கேட்பது முறையன்று. எல்லோர் உடலிலும் உள்ளே இருந்து கொண்டு எல்லோரையும் கட்டளையிடுப நிர்விகாரன். ஆதலால் வேதம் ஓதுவதில் தவறென்று அசித்துக்களுடன் கூடிய ப்ரஹ்மத்திற்கு விகா கொள்ளத் தக்கதே. ஜீவன் விகாரமற்றவனாயினும் கூடியிருக்கும்பொழுது, இளமை, வாலிபம் கி பருக்கும் தன்மை, முதலியவை அவனுக்கு வரு இங்கேயும் விசிஷ்டத்திற்கு விகாரம் வரலாம். ப்ரஹ்மத்திடம் விகாரம் ஏற்படுவதில்லை என்பது கரு நஜகதுபாதாநம் ஜகந் நிமித்தத்வாத், யோயந்நி மித்தட உபாதாநம் யதா கடஸ்ய குலால: । (ஈச்வரன் உலகிற்கு அல்லன் உலகிற்கு நிமித்த காரணமாயிருப்பதால், எ பொருளுக்கு நிமித்தமாக இருக்கிறானோ, அவ உபாதாநம் ஆவதில்லை. கடத்திற்குக் குயவன் நிமித் ஆவது போல்) என்னும் அநுமாநத்தால் ஈச்வரன் உபாதாநமாக ஸித்திக்கமாட்டான் என்று நீங்கள் தவறாகும். ப்ரஹ்மம் என்னும் பொருளை உணர்த்து அதை உபாதாநம் என்று மொழிவதால் ப்ரஹ்மட காரணமும் ஆகும். கீழ்க்கூறிய அநுமாநத்தால் ந தேறிய ப்ரஹ்மத்தைப் பக்ஷமாகக் கொள்வோமென் ப்ரஹ்மத்தை அநுமாநம் செய்ய முடியாததால் அஃது கூற்றாகும்.

१६ ईश्वरानुमाननिरासः।

क्षित्यादिकं सकर्तृकं कार्यत्वात् घटवदिति चेन्नः यथादृष्टोपसंहारे बाधात्। अन्यथा ज्ञानेच्छयोरपि त्यागप्रसङ्गात्। नित्यज्ञानस्य शरीरादिनेव नित्यप्रयत्नस्यापि ज्ञानादिना निरपेक्षत्ववचनोपपत्तेः। स्वतो विषयप्रावण्ये ज्ञानत्वप्रसङ्ग इति चेन्न; जीवनपूर्वकप्रयत्नवदुपपत्तेः। अदृष्टात् तत्र नियम इति चेत्; अत्रापि तथास्तु। त्वयाप्येतदेष्टव्यम्। अन्यथा नित्यज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नानां सर्वदा सर्वगोचरत्वेन विषयनियमाभावे युगपत्सर्वकार्योत्पत्तौ युगपदनायाससर्वमोक्ष-क्षणभङ्गानन्तरक्षणकार्याभावादिप्रसङ्गात्। सहकारिक्रमात् कार्यक्रम इत्यविलक्षवचनम्; सहकारिणामपि कार्यत्वात् युगपदेव निवृत्तिप्रसङ्गात्। प्रयत्नस्य समस्तवस्तुगोचर ज्ञानसमानविषयत्वे नित्यवस्तूनामपि तत्प्रयत्ना-विषयत्वप्रसङ्गः;, ततश्च तेषामपि सृष्टि संहारादिप्रसङ्गः, अशक्यविषय-प्रयत्नत्वादीश्वरस्यैवानीश्वरत्वं वा। अस्तु तर्हि अदृष्टैकनियतप्रयत्न मात्रवानीश्वर इति चेत्; जीवस्यैवानित्यप्रयत्नस्यैव तथाविधनियमोपपत्तेः। अङ्कुरादिगोचरप्रयत्नो न केनापि ह्युपलभ्यते इति चेन्न; जीवनपूर्वकप्रयत्नेऽपि समत्वात्। कार्यादेव हि तत्कल्पनम्। तदत्रापि समम् । अदृष्टस्य च सर्वकार्यनिमित्तस्य नियामकत्वे किमदृष्टप्रयत्न-कल्पनप्रयत्नेन ?

अत्रैवं संग्रहः

सर्वगत्वादनियमो नित्यगत्वादुपद्रवः।
अदृष्टान्नियमे नित्ययत्नोऽत्राजागळस्तनः॥ ८०॥

स्वादृष्टपरतन्त्रः स्यादवरात्मा क्वचित्क्वचित्।
परादृष्टपराधीनः सर्वत्रैव भवेत्परः॥ ८१॥

प्रयत्नस्य च ज्ञानादविवेकं [illegible] मन्तव्यम्।

16. ஈச்வரன் அநுமாநத்தால் ஸித்திக்கிருன் என்ப நிராகரித்தல்.

க்ஷித்யங்குராதிகம் ஸகர்த்ருகம் கார்யத்வாத் கடவத். (
முளை முதலியவை ஒரு கர்த்தாவால் தோன்றிய கார்யமாதலால், குடம் போல், என்னும் அநுமாநத்தால் கர்த்த ஸித்திக்கும் ஈச்வரனை உலகில் காணப்படுவது நிமித்தகாரணமாகவே ஸாதிக்கிருேம். என்பது விலக்கத் த குடம் முதலிய ஸபக்ஷத்தில் காணப்பட்டபடி நிமித்த காரண கர்த்தாவை ஸாதித்தால், உலகில் உடலோடு கூடியவனே குட செய்வதால், பூமி முதலியவற்றையும் உடலையுடைய செய்தான் என்று ஸாதிக்க வேண்டும். பூமி முதலியவ உடலில்லாத இறைவனே உண்டு பண்ணுவதாக நீ சொல்வதால் பக்ஷமான பூமி முதலியவற்றில் சரீரமுள்ள ஸம்பவிக்காததால் சரீரிஜந்யத்வ ரூபமான ஸாத்யம் பக்ஷ இல்லை என்று ஸாத்யாபாவவத்பக்ஷமாகிய பாதம் என குற்றம். வர ப்ரஸங்கிக்கும். குடங்களில் உண்டாகும் மு ஜந்யமானது (தோற்றமுடையது) பூமி முதலியவற்றில் ஏற் முயற்சி நித்யமானது (அழிவற்றது) எங்கு ஜந்ய முயற்சியுள்ளதோ, அங்கேதான் உடல் வேண்டும். நித்ய முயற்சியுள்ள இடத்தில் உடல் தேவைப்படுவதில்லை நீங்கள் கூறினால், முயற்சி உண்டாவதற்கு அறிவும் விருப் காரணமென அனைவரும் ஏற்றுக் கொண்டுள்ளனர். ராதிக்ருதி (முளை முதலியவற்றுக்குக் காரணமான முயற்சி, நி என்ருல், அதற்குக் காரணமான அறிவு விருப்பம் இவற்ை உடலைப் போல் விட நேரிடும். அறிவு விருப்பம் ஆகியவை செயலுக்குத் தேவைப்படுவதாலும் முளை முதலியவற்றின் மு நித்யமாதலாலும் ஈச்வரனுக்குச் சரீரமில்லை என்று வி போல், ஞான இச்சைகளையும், அறிவு, முயற்சி இவற்றையு நேரிடும் என்பது கருத்து'. நித்யமான அறிவு உண்டாக தேவைப்படாதது போல், நித்யமான முயற்சிக்கு அறிவும் இல்லை என்று சொல்லவேண்டிவரும். முயற்சித ஒருபொருளை விஷயீகரித்தால் முயற்சியும் அறிவும் ஒ வேண்டுமே என்று கேட்பதும் நன்றன்று. அறி தோன்ருவிடினும். ஜீவநபூர்வக முயற்சியைப்

காரணமென்றால், இங்கேயும் அத்ருஷ்டத்தையே காரணமாகக் கொள்க. அத்ருஷ்டத்தை நித்யமான அறிவு விருப்பம் இவற்றை அங்கீகரிக்கும் நீயும் அவச்யம் காரணமாகக் கொள்ள வேண்டும். ஆங்ஙனம் கொள்ளாவிடின் நித்யமான அறிவு, செய்யும் விருப்பம், முயற்சி ஆகியவை எல்லாவற்றையும் விஷயீகரிப்பதால், இந்த விஷயத்தைத்தான் இப்பொழுது அறிவு பொருளாகக் கொண்டிருக்கிறது என்னும் நியமம் இராது இராவிடின், ஒரே காலத்தில் எல்லாக் காரியங்களும் தோன்ற நேரிடும். அவ்வாறு அங்கீகரித்தால் ஒரே சமயத்தில், வருத்தமின்மை, அனைவர்க்கும் மோக்ஷம். க்ஷணபங்கம், மேலே ஒரு செயலும் தோன்றாமை முதலியவை ஏற்பட நேரிடும். துணைக் காரணங்களின் உதவியால் செயல்கள் வரிசையாகத் தோன்றலாம் என்று கூறுவது வெட்கமற்றவன் சொல்லும் வார்த்தையாகும். ஸஹ காரி காரணங்களும் (துணைக் காரணங்களும்) காரியம் ஆகையால் அவையும் அழிந்து போவதால் ஸஹ காரிகளைக் கொண்டு செயல்களின் முறையைக் கூற முடியாது. பொருள்களனைத்தையும் விஷயீகரிக்கும் அறிவுக்கு நிகராக முயற்சியும் எல்லாவற்றையும் க்ருஹிக்கிறது (பற்றுகிறது) என்றால், நித்யமான பொருள்களும் அம்முயற்சியில் விஷயமாக நேரிடும். அவ்வாறு ஏற்றுக் கொண்டால், நித்யமான பொருள்களுக்கும், படைப்பு, அழிவு முதலியவை ஏற்பட நேரிடும். நித்தியமான பொருள் எப்பொழுதும் இருப்பதால் அதனைப் படைக்க இயலாது என்றால் முடியாததை இறைவனுடைய முயற்சி விஷயீகரிப்பதால், அம்முயற்சியைக் கொண்ட இறைவன் இறைவனாகத் தகுதியற்றவன் என்றாவது அங்கீகரிக்க ப்ரஸங்கிக்கும் (நேரிடும்). அத்ருஷ்டம் ஒன்றாலேயே தோன்றும் முயற்சியை மட்டும் கொண்டவன் இறைவன் என்றால், அநித்யமான முயற்சியையுடைய ஜீவனுக்கே அத்தகைய நியமம் பொருந்தும். இறைவனுக்குப் பொருந்தாது. முளை முதலியவற்றை விஷயீகரிக்கும் முயற்சியாராலும் அறியப்படவில்லை என்று உரைத்தால், ஜீவநத்தால் வரும் முயற்சியும் அவ்வாறே அறியப்படவில்லை என்று பதிலுரைக்க முடியும் .

ஜீவநபூர்வக ப்ரயத்நம் என்னும் கார்யம் தோன்றுவதால் அது அறியப்படுகிறது என்று கூறலாம் எனின், அங்குரம் (முளை) முதலியவற்றின் முயற்சியும் அறியப்படுகிறது என்று நாங்கள்

மொழிவதில் தவறொன்றுமில்லை. அவரவர்களுடை
அத்ருஷ்டமே எல்லாச் செயல்களுக்கும் காரணம் என்
நித்யமான முயற்சியைக் கற்பிக்க ஏன் வருத்தமடைய வேண்
அத்ர ஏவம் ஸங்க்ரஹ: - இங்கு கீழே கூறப்பட்டவ
சுருக்கம் -

ச்லோ :- ஸர்வகத்வாதநியம: நித்யகத்வாதுபத்ரவ: ।
அத்ருஷ்டாத்நியமே நித்யயத்நோऽத்ராஜாகளஸ்த ந:

ஈச்வரஜ்ஞாநாதீ நாம் ஸர்வகத்வாத் - ஸர்வ விஷயகத
ஸர்வேஷாம் கார்யாணாம் யுகபத் உத்பத்தி ப்ரஸ
காலநியமோநஸ்யாத் - இஃது ஸர்வகத்வாத நியம: என்
அந்வயம் நித்யமான ஆகாசம் முதலியவ
ஸ்ருஷ்டிஹம்ஹாரம் முதலிய உபத்ரவம் (தீமை) ஏற்படும்.
நித்யகத்வாதுபத்ரவ: என்பதின் கருத்து. அத்ருஷ்டத்
கொண்டு கீழ்க்கண்ட இடங்களில் நியமத்தை நா
ஸாதிக்கிறோம். என்றால், அவ்வாறு அங்கீகரிக்கும் உங்க
எல்லாவற்றையும் ஸாதிப்பதற்கு அத்ருஷ்டமே இ
இடையில் நீங்கள் அங்கீகரிக்கும் நித்யப்ரயத்நம் ஆ
கழுத்தில் தொங்கும் ஸ்தநம் போல் பயனற்றதாகும்.
உத்தார்தத்தின் கருத்து. இறைவனுடைய அறிவு முதலி
எல்லாவற்றையும் க்ருஹிப்பதால் செயல்களெல்லாம்
காலத்தில் தோன்ற நேரிடும். அதனால் இந்தப் பொருள்
காலத்தில்தான் தோன்ற வேண்டும் என்னும் காலநி
இராமற்போகும். நித்யமான ஆகாசம் முதலியவற்றில், பல
அழிவு முதலியவை ஏற்பட நேரும். எல்லாருடைய அத்ரு
தாலும் குறிப்பிட்ட காலத்தில் தான் செயல்கள் உண்டாகும்
நியமத்தைக் கூறினால் நித்யமான முயற்சியை ஏற்பது ஆ
கழுத்திலுள்ள ஸ்தநம் போல் பயனற்றதாகும் எ
ஸர்வகத்வாத் என்னும் ச்லோகத்தின் சுருக்கமான கருத்து (8

ச்லோ :- ஸ்வாத்ருஷ்டபரதந்த்ர: ஸ்யாத் அவராத்மா க்வசித் க்
பராத்ருஷ்டபாரதீந: ஸர்வதைவ பவேத்பர: । (81)

அவராத்மா ஜீவ: க்வசித்க்வசித் - (அநேக போகஸாதந
நிர்மாணாதிஷு) பராத்ருஷ்ட பாரதந்த்ர்யேऽபி போஜ ந
ஸ்வாத்ருஷ்டபரதந்த்ரோபவதி பர: ஸர்வதா பராத்

வயப்படுகிறான். இறைவனோ எல்லாச் செயல்களிலும் மற்றவருடைய அத்ருஷ்டத்திற்கு உட்பட்டு நடக்க வேண்டியிருக்கும். தன் அத்ருஷ்டத்திற்கு உட்பட்டு நடப்பதைவிட வேறொருவனுடைய அத்ருஷ்டவயத் தனாவது, மிகவும் பொறுத்துக் கொள்ள முடியாததாகும். அஃது பரமாத்மாவுக்கு நேர்ந்தது. என்பது ஸ்வாத்ருஷ்ட என்னும் ச்லோகத்தினுடைய அந்வயத்தோடு கூடிய கருத்தாகும் (81)

இவ்வளவும் முயற்சி அறிவின் வேறுபட்டது என்று ஏனைய மதத்தினரின் கொள்கையைப் பின்பற்றிக் கூறப்பட்டது என்பது நினைக்கத் தக்கது.

१७. सिद्ध्यसिद्धीत्यादिश्लोकानामर्थवर्णनम्।

सिद्ध्यसिद्ध्योर्विरोधो नेत्येवं प्रलपतस्तव।
विरोधसिद्ध्यसिद्ध्योश्च तन्निषेधो निषिध्यते॥ ८२॥

त्वत्सिद्धान्तत्वदुक्तिभ्यां हेत्वाभासेन वा पुनः।
ज्ञातो व्याप्तिविरोधेन विशेषः प्रतिषिध्यते॥ ८३॥

तृणादिमर्मरीभावहेतुत्वादग्निमद्धिमम्।
इति कृत्वा पक्षबलात् शीताग्निर्न हि कल्प्यते॥ ८४॥

व्यापकत्वेन दृष्टस्य पक्षसम्बन्धमात्रतः।
अधिकांशग्रहे हेतुः पक्षधर्मोऽपि न क्षमः॥ ८५॥

सिद्धे तु पक्षसम्बन्धे पारिशेष्यादिना पुनः।
अधिकांशग्रहश्चेन्न पारिशेष्यानिरूपणात्॥ ८६॥

दृष्टजातीयनिश्शेषभङ्गे साध्यं न सिध्यति।
अभङ्गेनाधिकं सिध्येत् न च सामान्यतःस्थितिः॥ ८७॥

परिशेषानुमानस्याप्यन्वयित्वे समा गतिः
केवलव्यतिरेकी तु परस्तान्निरसिष्यते॥ ८८॥

17. ஸித்தி முதலிய ச்லோகக் கருத்து.

ச்லோ :- ஸித்ய ஸித்யோ: விரோதோ நேத்யேவம் ப்ரலபதஸ்தவ।
விரோதஸித்யஸித்யோ: ச தந்நிஷேதோநிஷித் யதே (82)

இறைவன் ஸித்தித்து விட்டால் வேறு ப்ரமாணங்களால் விரோதத்தைச் சொல்ல முடியாது. ஈச்வரன் ஸித்திக்காவிட்டால் இறைவனாகிய ஆச்ரயமிராததால் அதில் எங்ஙனம் ப்ரமாண விரோதத்தைக் கூற முடியும்? இங்ஙனம் கூறும் நையாயிகனான உனக்கு விரோதம் ஸித்தித்தால் அந்த விரோதத்தை இல்லையெனக் கூற முடியாது. விரோதம் ஸித்திக்காவிட்டால், இராத விரோதத்தை எங்ஙனம் நிஷேதிக்க முடியும்? விரோதத்தை நிஷேதிக்க இயலாது என்பது கருத்து. ஸித்தி அஸித்யோ: விரோத: ந இத்யேவம் ப்ரலபத: தவ, விரோதஸித்யஸித்யோ: ச தந்நிஷேத: நிஷித்யதே என்பது ச்லோகாந்வயம் (தந்நிஷேத: - விரோதநிஷேத:

ச்லோ :- த்வத் ஸித்தாந்த த்வதுக்திப்யாம் ஹேத்வாபாஸேந வாபுந:।
அதோவ்யாப்திவிரோதேந விசேஷ: ப்ரதிஷித்யதே (83)

உன்னுடைய கொள்கை உன் வாக்கியம் இவற்றாலோ, ஹேது தோஷத்தாலோ முயற்சிக்கும் உடலுக்கும் உள்ள வ்யாப்திக்கு முரண்பட்டதாக அறியப்பட்டது அசரீரத்வம். அந்த அசரீரத்வம் என்னும் விசேஷம் விலக்கப்படுகிறது. கர்த்ருத்வம் சரீரத் வவ்யாப்தமாகையால் அதற்கு உன் ஸித்தாந்தமும் உன்னுடைய வாக்கும் முரண்படுவதால் உன் ஸித்தாந்தத்தில் ப்ரஸித்தமான அந்த அசரீரத்வ ரூபமான விசேஷம் எங்களால் நீக்கப்படுகிறது என்பது சுருக்கக் கருத்து (83)

ச்லோ :- த்ருணாதிமர்மரீபாவ ஹேதுத்வாத் அக்நிமத் ஹிமம்।
இதிக் ருத்வா பக்ஷபலாத் சீதாக்நி: நஹி கல்ப்யதே (84)

ஹிமம் அக்நிமத் த்ருணாதிமர்ம ரீபாவஹே துத்வாத் (பனி நெருப்புடையது புல் முதலியன குளிர்ந்து போவதால், என்னும் அநுமாநத்தைக் கொண்டு குளிர்ந்த நெருப்பு கற்பிக்கப்படுவ தில்லையல்லவா (84) ஹிமம் அக்நிமத் த்ருணாதி மர்ம ரீபாவஹேதுத்வாத் இதி க்ருத்வா பக்ஷபலாத் சீதாக்நி: நஹி

வேறுபட்ட உலகத்தில் காணப்படாத அங்குரம் முதலியன பக்ஷமாதலால் உலகில் கண்டதற்கு மாறுபட்ட உடலின் தேவையில்லாத நித்யமான அறிவையுடைய கர்தாவே அநுமாநத்தாலே ஸித்திப்பான் என்ருல், ஹிமம் அக்நிமத் என்பதில் சமையலறையைக் காட்டிலும் விலக்ஷணமான பக்ஷத்தில் குளிர்ந்த நெருப்பே ஸித்திக்க நேரிடும்.

ச்லோ :- வ்யாபகத்வே நத்ருஷ்டஸ்ய பக்ஷஸம்பந்தமாத் ரத: ।
அதிகாம்சக்ரஹே ஹேது: பக்ஷதர்மோऽபி நக்ஷம: (85)

வ்யாபகமான (ஸாத்யமான பொருளுக்குப் பக்ஷத்தோடு தொடர்பை மட்டும் கொள்வதால் அதைக் காட்டிலும் அதிகமான பொருளை க்ருஹிப்பதில் (பற்றுவதில்) பக்ஷ தர்மத்திற்கும் (பக்ஷதைக்கும்) வல்லமை இல்லை. எனவே சரீரமில்லாத கர்தாவை ஸாதிக்க இயலாது. வ்யாபகத்வேந (ஸாத்யத்வேந) த்ருஷ்டஸ்ய பக்ஷ ஸம்பந்தமாத்ரத: அதிகாம்சக்ரஹே பக்ஷதர்மோऽபிஹேது: நக்ஷம: என்பது ச்லோகாந்வயம் (85)

ச்லோ :- ஸித்தேது பக்ஷ ஸம்பந்தே பாரிசேஷ்யாதிநா புந: ।
அதிகாம்சக்ரஹ: சேத்ந பாரிசேஷ்யா நிரூபணாத் ॥ (86)

ஸாத்யத்திற்குப் பக்ஷத்துடன் தொடர்பு ஏற்பட்டவுடனே. கடைசியாக உடலை அபேக்ஷிக்காத அறிவு முதலியவை என்னும் அதிகமான பொருள் அறியப்படுகின்றது. என்ருல், அது இதுவரை நிரூபிக்கப்படாததால் தவருகும். அநுமாநத்தில் அறிவுள்ள ஈச்வரன் ஸாதிக்கப்பட்டவுடனே, அவ்வறிவு, கண் முதலிய பொருள்களாலோ அநுமாநத்தாலோ தோன்ருததால் நித்யமாகிறது. அதனால் உடலின் தேவையில்லாமையை ஸாதிக்கிருேம். என்று நீங்கள் கூறுவீர்களாயின், அங்ஙனம் பரிசேஷாநுமாநத்தை இதுவரை யாரும் நிரூபிக்கவில்லை என அக்கருத்து மறுக்கப்படுகிறது. பக்ஷ ஸம்பந்தேஸித்தே பாரிசேஷ்யாதிநா அதிகாம்சக்ரஹ: பவதி இதிசேத் பாரிசேஷ்யாநிரூபணாத் தத்ந என்பது ச்லோகாந்வயம் (86)

ச்லோ :- த்ருஷ்டஜாதீயநிச்சேஷ பங்கே ஸாத்யம் நஸித்யதி ।
அபங்கேந அதிகம் ஸித்யேந் நசஸாமாந்யத: ஸ்திதி: (87

குடத்தில் காணப்பட்ட ஸாத்யத்தைக் காட்டிஓ
(மாறுபட்ட) ஸாத்யத்தைப் பக்ஷத்தில் ஸ
செய்யும் விருப்பம், முயற்சி இவற்றுடன் கூ
ஸித்திக்கமாட்டான். அதற்காகக் குடத்தில்
போன்ற ஸாத்யத்தையே பக்ஷத்தில் ஸாதி
தேவையற்ற நித்யமான அறிவு, செயல் விருப்
அதிகமாக ஸித்திக்கமாட்டா. அறிவு
ஸித்திக்காமற்போனால், அவ்வறிவு ஒன்றுஉ
படாததால் ஐயம், உண்மையறிவு, நினைவு
வேறுபட்டிருக்கும் ஒரு விசேஷமும் இராதஜ்ஞ
எங்கும் காணாததால் அஃது மறுக்கப்ப
ஜ்ஞாநம்ப்ரமா அநுபூதி: ச அநுபூதிஸ்ம்ருதி (
என்றும் அநுமாநத்தால் அவ்வறிவை உண்மை
அநுபவம் என்றும் ஸாதிப்பதானால் அவ்வநு
கேவலவ்யதிரேகியா என்று கேட்கி
அநுமாநமானால் கீழே சொன்னபடி ஸபக்
காணப்பட்டவாறு எல்லாத் தன்மைகளும்
முதலியனவும்) பக்ஷத்தில் வர நேரிடும்.
என்னும் அநுமாநமானால் அஃது மேலே நீக்க
பரிசேஷாநுமா நஸ்யாபி அந்வயித்வே
(உடலின் தேவை முதலியனவும் வர ப்ரஸ
வயதிரேக்யநுமாநமோ வெனில் பரஸ்தாத் நிர
அந்வயத்துடன் கூடிய கருத்து (87)

१८. सकर्तृकत्वानुमाने दोषप्रति

किञ्च सकर्तृकमित्यत्र उपादानादिसमस्तकार
कर्तृतया विवक्षितः ? कतिपयविषयज्ञानादिमान् वा
पूर्वत्र व्याप्त्यसिद्धिः। न हि कुलाला
भूतमदृष्टेश्वरादिकं जानन्ति। उत्तरयोः
यागाद्युपकरणमृदाद्युपादानवेदिभिर्जीवैरेव सिद्ध
द्व्यणुकादिकर्तृत्वमपि जीवस्यैवादृष्टद्वारा घटते
शरीराजन्यत्वेन च कार्यत्वहेतोर्बाधः। सोपाधिकत्वं
च व्यर्थं विशेषणम् ; असिद्धिपरिहारेण तस्य

हेतुविशेषणं सर्वमनैकान्त्यपरिहारायेति मन्त्रपाठोऽयम्। व्यर्थविशेषणं तर्हि सर्वत्रादूषणं स्यादिति चेन्न; यत्किञ्चिद्दोषपरिहारानुपयुक्तत्वस्य वैयर्थ्येऽनुरूपत्वात्। तथा च प्रकृतानुपयोगिनस्तस्यार्थान्तराख्यनिग्रहस्थानं वाऽस्तु। न च विशिष्टस्य व्याप्त्यभावात् एकामसिद्धिं परिहरतो द्वितीयापत्तिरिति वाच्यम्; तस्य तदभावासिद्धेः। यत्र शरीराजन्यत्वं तत्र सर्वत्राजन्यत्वमात्रमप्यस्तीति तस्य व्याप्तौ अस्यापि व्याप्तिर्दुर्निवारैव। अन्यथा कलमाङ्कुरात् कलमबीजानुमानमुच्छिद्येत। बीजव्यतिरेकमात्रेण कलमाङ्कुरस्यापि व्यतिरेकसिद्धेर्व्यतिरेकव्याप्तौ व्यर्थविशेषणत्वात्। बीजमन्तरेणापि केचिदङ्कुरा जायन्ते इति चेत्; कलमबीजमपि नानुमीयेत, तदन्तरेणापि तदुपपत्तेः। एवं मैत्रीतनयस्य श्यामत्वे शाकाद्याहारपरिणामश्च नोपाधिः स्यात्; आहारपरिणामव्यतिरेकमात्रेण श्यामत्वव्यतिरेकात् शाकादीतिविशेषणवैयर्थ्यात्। तन्निवृत्तावपि तमालेन्द्रनीलश्यामत्वं दृश्यते इति चेन्न; विशिष्टस्यापि तत्र व्यतिरेकात्। न च शरीरश्यामत्वस्यैव तत् प्रयोजकम्; स्थावरायोनिजश्यामशरीरेषु शाकाद्याहारपरिणामाभावात्। आहारपरिणतिजशरीरश्यामत्वं शाकाद्याहारपरिणतिपूर्वकमिति चेन्नः अत्र साध्यद्वाराऽपि समव्याप्तेर्वैयर्थ्यकबळितत्वात्। यत् श्यामं न भवति तत् शाकाद्याहारपरिणतिपूर्वकं न भवतीत्येतावता तत्सिद्धेः। श्यामत्वजातिविशेषोऽनुपात्तविशेषणः साध्यः, तेन न व्यर्थतेति चेन्न; विशेषणमन्तरेण तस्य दुर्व- चत्वात्। विशेषशब्दमात्राभिधानेऽपि तस्यैव व्यर्थत्वात्॥

18. ஸகர்த்ருகத்வாநுமாநத்தில் குற்றம் கூறுதல்

மேலும், கர்தாவை உடையவன் என்னுமிடத்தில் ஒரு கார்யத்தின் உபாதாநம் முதலிய எல்லாக் காரணங்களையும் அறிந்த ஒருவன் கர்தா என்று கொண்டு அவனால் ஸ்ருஷ்டி என்று கூற விரும்புகிறீர்களா? சில பொருள்களின் அறிவை உடையவனா? ஸாமாந்யமாக ஒருவனா? முதற் கல்பத்தில் குயவன் முதலானோர் குடத்திற்குக் காரணமான அத்ருஷ்டம், ஈச்வரன் முதலியவற்றை

கர்தா என்று கூறினால் க்ருதிக்கும் (கர்த்ருவத்திற்கும்) எல்லாக் காரணங்களின் அறிவுக்கும் வ்யாப்தியின்மையின் அம்ஶது தள்ளத் தக்கது. இரண்டாவது பக்ஷத்திலும் மூன்றாவது பக்ஷத்திலும் ஈச்வரனே ஸித்திக்கமாட்டான். யாகம் முதலியவற்றின் உபகரணங்களையும், மண் முதலிய உபாதாநங்களையும் அறிந்த ஜீவர்கள் தான் ஸாதிக்கப்படுவதால், அது ஸித்தஸாதநமாகும். ஈச்வரன் எல்லாவற்றையும் அறிந்தவன் (ஸர்வஜ்ஞன்) அவனைச் சிலவற்றைத் தான் அறிந்தவன் என்று கூறுவதும் பொருத்தமன்று. ஈச்வரன், பொருள்களின் விசேஷத் தன்மையோடு எல்லாவற்றையும் அறிந்தவனாகையால் ஸாமாந்யமாக அறிந்தவன் என்பதும் தவறு. என்பதும் முறையே இரண்டு கற்பங்களின் மறுப்புக்குரிய காரணங்களாகும் என்றும் கொள்ளலாம். அத்ருஷ்டத்தின் வாயிலாகக் காரணமாயுள்ள பொருளின் அறிவு போதும் என்று கூறியதால் ஜீவன் அத்ருஷ்டத்தின் வாயிலாக த்வ்யணுகாதிகளையும் செய்ய முடியும் என்பது பெறப்படுகிறது.

க்ஷித்யங்குராதிகம் ஸகர்த்ருகம் கார்யத்வாத் (பூமி முளை முதலியவை கர்தாவை உடையவை, கார்யமாகையால் என்னும் அநுமாநத்தில் சரீரா ஜந்யத்வம் யத்ரயத்ர, தத்ரதத்ர அகர்த்ருகத்வம் (உடலால் உண்டாகாமை எங்கெங்கோ, அங்கங்கு கர்தாவின் இன்மை) என்று சரீராஜந்யத்வத்திற்கும் அகர்த்ருத்வத்திற்குமே சிறந்த வ்யாப்தி இருப்பதால் கார்யத்வம் (கார்யமாதல்) என்னும் ஹேதுவில் ஸத்ப்ரதிபக்ஷம் என்னும் குற்றம், ஏற்படுவதால் அம்ஶது நீக்கப்படுகிறது. அல்லது கார்யத்வம் என்னும் ஹேதுவுக்கு உபாதி என்னும் குற்றமாவது வர நேரிடும். க்ஷித்யங்குராதிகம் ஸகர்த்ருகம் சரீரஜந்யத்வாத் (சரீரத்தினால் உண்டு பண்ணப்படுவதே கர்தாவின் உடைமைக்கு ஸாதகமாயிருப்பதால் கார்யத்வம் என்னும் ஹேது ஸோபாதிகமாயிற்று என்பது கருத்து. உபாதி சொல்லுமிடங்களிலெல்லாம் உபாதியே ஸாத்யத்தை ஸாதிக்கும் வல்லமை வாய்ந்தது என்பது உபாதி சொல்பவருடைய அபிப்ராயமாகும். க்ஷித்யங்குராதிகம் அகர்த்ருகம், அஜந்யத்வாத் என்று ப்ரயோகித்து அதில் உள்ள அஜந்யத்வம் என்னும் ஹேதுவே அகர்த்ருகத்வத்தை ஸாதிக்க வல்லது. ஆதலால் ‘சரீராஜந்யத்வாத்’ என்பதிலுள்ள சரீரசப்தம் (சரீர என்னும் அடைமொழி) வீண் என்று மொழிதல்

ஹேதுவில் உள்ள அடைமொழிகளனைத்தும் வியபிசாரம் என்னும் குற்றத்தை நீக்கவல்லவை (நீக்கும் திறமை படைத்தவை) என்று பெரியோர்கள் கூறுகின்றனர். இங்கு ஸ்வரூபாஸித்தியை யல்லவா, சரீர என்னும் அடைமொழி நீக்குகிறது. ஆகவே, அஃது தருக்க நூல் வல்லுநர்க்கு உடன்பாடன்று. என்று கேட்பீராயின், ஹேதுவில் உள்ள அடைமொழி வ்யபிசாரத்தையே நீக்கும் என்பது மந்த்ரபாடமன்று. (மந்த்ரமானால் ஓரெழுத்தும் பிறழாமல் வரிசையாக உச்சரிக்க வேண்டும் என்பது நியமம். இங்கே அடைமொழி வ்யபிசாரத்தைச் சில இடங்களில் நீக்கலாம். சில இடங்களில் அஸித்தியையும் நீக்கலாம் நியமமில்லை என்பது கருத்து) எனவே கீழே கூறிய காரணத்தைக் கொண்டு அக்கொள்கை மறுக்கப்பட்டது.

இங்ஙனமானால், பயனற்ற அடைமொழிகளெல்லாம் எல்லா இடங்களிலும் குற்றமற்றவை எனல் வேண்டுமே என்று நீங்கள் கேட்பதும் பொருந்தாது. ஒரு குற்றத்தையும் போக்காத அடைமொழியே வீண் ஆகும். இங்கு அஸித்தி என்னும் குற்றத்தைக் களைவதால் அஃது வீணன்று என மறுக்க. அல்லது இங்கே உபயோகப்படாத அடைமொழி ஒன்றைக் கூறுதல் என்னும் இலக்கணம் கொண்ட அர்தாந்தரம் என்னும் நிக்ரஹஸ்தாநமாவது சரீர என்னும் அடைமொழியில் அமைந்ததாகக் கொள்க.

அங்குராதிகம் அகர்த்ருகம் அஜந்யத்வாத் (முளை முதலியவை கர்தாவை உடையன அல்ல, உண்டாகாமையால் என்று கூறினால் பக்ஷத்தில் ஹேது இராததால் வரும் ஸ்வரூபா ஸித்தியைப் போக்க, சரீர என்னும் அடைமொழியை ஹேதுவில் சேர்த்தால் அடைமொழி வீணாகிறது. அதனால் வ்யாப்யத்வாஸித்தி என்னும் மற்றொரு தோஷம் (குற்றம்) வருகிறது, என்றால் வ்யாப்தியே இருப்பதால் குற்றமன்று என மறுக்க.

'பர்வத: வஹ்நிமாந், நீலதூமாத்' (மலை அக்நியையுடையது கருப்புப் புகையால்) என்னும் ப்ரயோகத்தில் நெருப்புக்கும் நீல தூமத்திற்கும் வ்யாப்தியின்மையால் கருப்புப் புகை வ்யாப்ய த்வாஸித்தம் - அதுபோல் அகர்த்ருகத்வத்திற்கும் சரீராஜந்யத்வத்திற்கும் வ்யாப்தி இன்மையால் சரீரா ஜந்யத்வம் வ்யாப்யத்வாஸித்தம் என்பது ஸித்தாந்தியின் அபிப்ராயம்.

மாந்யத்தோடு வ்யாப்தி உண்டு) என்பது பூர்வபக்ஷியின் கருத்து. சரீராஜந்யத்வம் இருக்குமிடமெல்லாம் அஜந்யத்வமும் இருப்பதால் அஜந்யத்வத்திற்கும் அகர்த்ருகத்வத்திற்குமே வ்யாப்தி சொல்லலாம். அங்ஙனமானால் சரீராஜந்யத்வத்திற்கும் அகர்த்ருகத்வத்திற்கும் வ்யாப்தியைத் தடுக்க முடியாது என்பது பூர்வபக்ஷியின் கருத்து.

அதாவது குரு தர்மமான நீல தூமத்திற்கும் லகுதர்மமான தூமத்திற்கும் ஒரே இடத்தில் சேர்க்கை இன்மையின் நீல தூமம் வ்யாப்யத்வாஸித்தம் இங்கு சரீர ஜந்யத்வாபாவத்வ கேவல ஜந்யத் வாபாவத்வங்களுக்கு ஒரே இடத்தில் சேர்க்கை கூடுமாகையால் வ்யாப்யத் வாஸித்தமில்லை என்பது ஸாரம். இவ்வாறு அங்கீகரிக்காவிட்டால். அயம் கலமபீஜவாந் கலமாங்குரத்வாத் (இது கலமவிதையையுடையது கலம முளையைப் பெற்றிருப்பதால்) என்னும் அநுமாநம் அழிய நேரிடும். ஏனென்றால் வ்யதிரேகவ்யாப்தி சொல்லும் பொழுது, எங்கு விதையில்லையோ அங்கு நெல்லின் முளை இல்லை என்றே வ்யாப்தி போதும். ஆதலால், அங்கே கலமபதம் வீணாக நேரிடும். விதையின்றியே சில முளைகள் தோன்றுவதால் விதையை ஸாதிக்க வேண்டாம். என்றால், கலமபீஜத்தையும், கலமாங்குரம் என்னும் ஹேதுவால் ஸாதிக்க வேண்டுவதில்லை. கலமபீஜம் (நெல்விதை) இல்லாமலே நெல்முளை தோன்றுவதால் கலமபீஜாநுமாநமும் செய்யத்தகாத தொன்றாகும்.

இவ்வாறே, அயம் ச்யாம: மைத்ரீதநயத்வாத் (இவன் கருப்பு, மைத்ரியின் புத்ரன் ஆகையால்) என்னும் அநுமாநத்தில் சாகாத்யாஹார பரிணாமமும் உபாதி ஆகாமல் போய்விடும். கேவல ஆஹாரபரிணாமமின்மையாலேயே கருப்பு நிறத்தின் இன்மையும் ஏற்படுவதால் சாகாதி (காய்கறி) என்னும் அடைமொழி உபாதியில் வீணாகும்.

ஆஹார பரிணாமம் இராவிட்டாலும், பச்சிலை இந்த்ர நீலக்கல் இவற்றில் கருநிறமிருப்பதால் உபாதியில் காய்கறி முதலிய என்னும் அடைமொழி வேண்டும் என்று நீங்கள் சொல்வது பொருந்தாக் கூற்று. அங்கேசாகாதியோடு கூடிய ஆஹார பரிணாமம் என்னும் உபாதியும் இராததால் அஃது மறுக்கத் தக்கதாகும். உடலில் உள்ள கருநிறத்திற்கே சாகபாகஜத்வம்

மரத்தின் உடல் அயோநிஜ உடல் ஆகிய இவை கருமையாயிருந்தாலும், அங்குக் காய்கறி முதலிய ஆஹார பரிணாமம் இன்மையால் அது பொருந்தாது. உணவின் பரிணாமத்தால் தோன்றிய உடலின் கருமை கீரை முதலிய உணவின் பரிணாமத்தால் உண்டாக்கப்பட்டது என்று அநுமாநம் செய்வதால் சாகாதி (காய்கறி முதலிய) என்னும் அடைமொழி சேர்க்கப்பட வேண்டும், என்றால் ஸமவ்யாப்தி வேண்டுமானால், ஸாத்யத்திலும் உபாதி வ்யாபகத்வம் சொல்லப்பட வேண்டும். வ்யாபகத்வத்தின் இன்மைக்கு, வ்யாப்யத்வம் முக்யமாகையால் ஆஹார பரிணதிஜசரீர, என்னும் அடைமொழி வீணாகச் சேர்க்க வேண்டியிருப்பதால் அஃது கொள்ளத் தக்கதன்று. எது கருமையற்றதோ, அது, கீரை முதலிய ஆஹார பரிணாமத்தைக் காரணமாகக் கொண்டதன்று என்று இவ்வளவாலேயே அது ஸித்திப்பதால் அவ்வடைமொழி வேண்டாம். ச்யாம (கருமை) பதத்தால் தோன்றும் 'ச்யாமத்வஜாதி' (ச்யாமத்வமென்னும் ஜாதி) விசேஷத்தை ஸாதிக்கிறோம். அப்பொழுது அடைமொழி சேர்க்கப்படவில்லையே, அதனால் அடைமொழி வீண் என்று சொல்ல முடியாதல்லவா? என்று நீங்கள் கேட்பதும் நன்றன்று. அடைமொழியுடன் சேராத ச்யாமத்வம் என்னும் ஜாதியைக் கூற இயலாது. விசேஷம் என்கிற சொல்லைச் சொன்னாலும் அந்தச் சொல்லே வீணாகின்றது.

१९. "पूर्वोक्तानुमान एव उपरि दोषकथनम्"

किञ्च कार्यत्वात् सकर्तृकमित्यत्रापि व्यर्थविशेषणत्वं सुवचम्; हेतुमत्त्वमात्रव्यतिरेकेण कार्यत्वव्यतिरेकस्य सुवचत्वात्। हेतुशब्दोऽत्रानुपात्त इति चेन्न; तस्य फलितत्वात्। अन्यथा अशरीरत्वशब्दप्रयोगे भवतोऽपि पर्यनुयोगानवकाशात्। विग्रहेण शरीराजन्यत्वं फलितमिति चेत्; तर्हि कर्तृशब्दनिर्वचनेनापि हेतुविशेषत्वं फलितम्, सकर्तृकमिति हेतुतयैव सम्बन्धो वाच्यः। एवं सावयवत्वादनित्यत्वाभिधानेऽप्यवयवजन्यत्वं फलितमिति तत्रापि

वा हेतुः; नित्येष्वपि जातिगुणादिषु तत्सम्भवात्। विपक्षे बाधकतयोक्ताकारणकार्योत्पत्तिप्रसङ्गोऽपि कर्तुः कारणविशेषत्वनिश्चयादेव परिहृतः। अचेतनं चेतनाधिष्ठितमेव प्रवर्तत इति नियमात् कारणमात्रत्वं सिद्धमिति चेन्नः नियमासिद्धेः। दृश्यते हि अयस्कान्तादिभिरप्ययः प्रभृतेः प्रवर्तनम्। अयोगव्यवच्छेदः सिषाधयिषित;, न त्वन्ययोगव्यवच्छेद इति चेन्न; अन्वयव्यतिरेकवतस्तस्यैव अन्यस्य विशेषहेतुत्वोपपत्तौ ततोऽतिरिक्तस्यादृष्टस्य कल्पनायोगात्। विपक्षे बाधकाभावस्य चोक्तत्वात्॥

19. முன் கூறிய அநுமாநத்திலேயே மேலும் குற்றத்தைக் கூறுதல்

மேலும் 'ஸகர்த்ருகம் கார்யத்வாத்' (கார்யமாயிருப்பதால் கர்தாவாகிய காரணத்தையுடையது) என்கிற அநுமாநத்தில் காரணம் மட்டும் இன்மையாலேயே கார்யத்தன்மையின் இன்மை பெறப்படுவதால் கர்தா என்னும் அடைமொழி காரணத்தில் வீணாக நேரும். ஸகர்த்ருகம் என்னுமிடத்தில் ஹேது என்னும் சொல் காணப்பட்டாலல்லவா அந்த ஹேதுவில் கர்தா என்பது சேர்க்கப்பட்டது என்னலாம். இங்கு ஹேது பதமே இல்லையே எனின், ஸகர்த்ருகம் என்னும் சொல்லாலேயே ஹேது என்பதும் பெறப்படுவதால் அக்கேள்வி பொருத்தமன்று. அங்ஙனம் ஏற்றுக் கொள்ளாவிட்டால், அசரீரத்வம் என்னும் சொல்லை நாங்கள் ப்ரயோகிக்கும் பொழுது, இச்சொல், சரீராஜந்யத்வம் என்ற பொருளை எப்படிக் குறிக்கும் என்று எங்களையும் நீங்கள் கேட்க முடியாது. நவித்யதே சரீரம் ஜநகத்வேநயஸ்ய (எதற்குச் சரீரம் காரணமாக இல்லையோ, அது அசரீரம், என்று விக்ரஹம் கூறி, அதனால் சரீரா ஜந்யத்வம் (சரீரத்தால் உண்டாகாமை) என்னும் பொருள் கிடைக்கிறது என்றால், கர்தா என்னும் சொல்லுக்கும் கார்யத்திற்கும் தொடர்பு காரணத்வத்தாலேயே கூறப்பட வேண்டும் என்பது பதிலாகும்.

இவ்வாறே, க்ஷித்யங்குராதிகம் அநித்யம், ஸாவயவத்வாத்

கொண்டதால்) என்னும் அநுமாநத்தில் அவயவங்களை உடையது என்பதற்கு அவயவஜந்யத்வம் (அவயவத்தால் உண்டாகியது) என்னும் பொருள் ஏற்படுகிறது. ஜந்யத்வமேவ (உண்டாதலே) அநித்யத்வத்தை ஸாதிக்கப் போதுமாகையால் அவயவ என்பது வீண் ஆகும். இங்கே, அவயவங்களோடு தொடர்பு மட்டுமோ, அவற்றிலுள்ள ஸமவாயம் மட்டுமோ காரணமன்று. நித்யமான ஜாதி குணங்களிலும் இருப்பதால். இங்ஙனம் கர்தாவைக் காரணமாகக் கூறாவிட்டால், காரணமின்றியே கார்யங்கள் தோன்ற நேரிடும் என்று நீங்கள் சொல்லும் ப்ரஸங்கமும், கர்தா என்பவன் காரண விசேஷன் என்று நிச்சயித்தபடியாலேயே நீக்கப்பட்டது. உயிரற்ற பொருள் உயிருள்ளவனால் செலுத்தப்பட்டே கார்யத்தைச் செய்கிறது என்பதால் காரணம் மட்டும் ஸித்திக்கிறது. என்பதும் தவறு. அதிஷ்டிதமேவ (செலுத்தப்பட்டே) என்னும் நியமம் ஸித்திக்காது. 'அசேதநம் சேதநாதிஷ்டிதமேவ கார்யம் கரோதி' என்னும் சொற்றொடரில் அமைந்த சேதநாதிஷ்டிதமேவ என்பதற்கு அசேதநத்தால் செலுத்தப்பட்டு, செயல் புரிவதில்லை என்று அந்ய யோக வ்யவச்சேதம் அங்கீகரிக்கப்படுகிறதா? (சேதனனால் செலுத்தப்படாமல் செயல் புரிவதில்லை என்று அயோகவ்யவச்சேதம் ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறதா? முதற் கற்பம் அசேதநமான அயஸ்காந்தத்தினால் வேறு பொருள்கள் செயல்படுவதால் சரியன்று. இரண்டாம் கற்பத்தில் நீ அங்கீகரிக்கும் சேதநனால் மட்டும் கார்யம் தோன்றாததால் முக்கியமான அசேதநத்திற்கு மட்டும் அதிஷ்டாநத்வம் கூறுவதில் பொருத்தமிருப்பதாலும், தெரியாத சேதநனைக் கற்பிப்பதில் பொருத்தமின்மையாலும், அவ்விரண்டாம் கற்பமும் சரியன்று சேதநனைக் காரணமாக அங்கீகரிக்கா விட்டால் பாதகம் ஒன்றும் காணப்படாததால் அது மறுத்தற்குரியது.

२०. अधिष्ठानविचारः ॥

किञ्च इदमधिष्ठानं किंरूपम् ? प्रेरणमिति चेन्न; अमूर्तेषु तदयोगात्। हेतुत्वेन ज्ञानमात्रमिति चेन्न; प्रयत्नस्याकिञ्चित्करत्वप्रसङ्गात्। ज्ञानादित्रयवतः सन्निधानमात्रमिति चेन्न; तस्य नित्यत्वेन कार्यस्यापि सदातनत्वप्रसङ्गात्। अदृष्टविशेषात् नियम इति चेत्; न तर्हि अदृष्टस्य

प्रवृत्तिप्रसङ्गात्। किञ्च स्वयमचेतनस्य ईश्वरज्ञानस्य न चेतनाधिष्ठानमस्ति; ज्ञानान्तराभावात्। वस्तुतश्चेतन एव ईश्वरात्मा तदाश्रयतया स्थित इति चेन्न; जीवेन सिद्धसाधनात्। सामान्यतः स्वयमेव तदपि ज्ञानं प्रतीयते इति तावता तदधिष्ठानमिति चेन्न; विशेषाकारस्याहेतुत्वप्रसङ्गात्। अन्यथा यथाकथञ्चित् सर्वगोचरज्ञानवत्त्वै सर्वस्रष्टृत्वाविरोधात्। ज्ञानान्तरेण तदधिष्ठानमिति चेन्न; अनवस्थानात्। एतेनैव तदधिष्ठानमिति चेन्न; अन्योन्यप्रवर्तनेऽन्योन्याश्रयणात्। उत्तरस्य ज्ञानस्य जगत्कारणत्वाभावात् नान्योन्याश्रयणमिति चेन्न; अत्यन्ताकारणत्वेऽसत्त्वप्रसङ्गात्। कारणाधिष्ठानौपयिकस्यास्य च अकारणत्वे प्रथमस्यापि कारणस्याकारणत्वप्रसङ्गात्। एवं चिकीर्षाप्रयत्नयोरप्यकारणत्वे गतमीश्वरकर्तृत्वेन॥

20. அதிஷ்டாநத்தைப்பற்றி விசாரித்தல்

சேதனன் செய்யும் அதிஷ்டாநம் என்றால் என்ன? ஏவுதல் என்று கூறினால் க்ரியையிராத அமூர்தங்களில் ஏவ முடியாததால் அஃது ஸரியன்று. இந்தக் காரியத்திற்கு இது காரணம் என்ற அறிவுதான் ஈச்வரன் செய்யும் அதிஷ்டாநம் என்பதும் முயற்சியின்றி ஈச்வரன் அதிஷ்டாதாவாக இருக்க நேரிடும். அதனால் அது மறுக்கப்படுகிறது. அறிவு, செய்யும் விருப்பம், முயற்சி இம்மூன்றும் உள்ளவன், பக்கத்தில் இருப்பதே அதிஷ்டாநம் என்றால் இம்மூன்றும் உள்ள ஈச்வரன் நித்யனாகையால் கார்யமும் எப்பொழுதும் இருக்க ப்ரஸங்கிக்கும். எனவே அதுவும் தவறானது. கார்யங்கள் எப்பொழுதும் இராமலும் உண்டாக வேண்டிய காலங்களில் தோன்றுவதும். அத்ருஷ்டத்தால் என்று கூறி, கார்யத்தின் ஸதாதநத்வத்தை (எப்பொழுதும் இருப்பதை)ப் பரிஹரிப்பதும் முறையன்று. அங்ஙனமாயின், அத்ருஷ்டத்தின் செயல் ஈச்வராதீநம் அன்று (ஈச்வரன் வயப்பட்டதன்று) என்றல்லவா

மேலும் ஈச்வரனுடைய அறிவு அசேதநம். அதைவிட வேறறிவின்மையால் அதற்கு வேருேர் அதிஷ்டாநமே கிடையாது. உண்மையில் சேதநனான ஈச்வரன் என்னும் ஆத்மாவே அந்த ஜ்ஞாநத்திற்கு ஆச்ரயமாக (ஆதாரமாக) இருக்கிருன். என்று நீங்கள் சொல்வதும் பொருந்தாது. அறிவுக்கு ஆச்ரயமாக ஜீவனே ஆகலாம் அல்லவா ? அந்த ஜீவன் ஏற்கனவே ஸித்தன். ஆகையால் அவனே ஸாதித்தால் ஸித்தஸாதநம் என்னும் குற்றம் வரும். ஸாமாந்யமாக (பொதுவாக) காரணம் என்னும் அறிவில் விஷயமாக இருப்பதே அதிஷ்டாநம். ஈச்வரனுடைய ஜ்ஞாநத்தில் தானே காரணமாகத் தோன்றுவதால், அதை அதிஷ்டாநம் என்று கூறுவோம் எனின், இது முதற்காரணம், இது உபகரணம் என்னும் விசேஷ அறிவுதான் அதிஷ்டாநத்திற்குக் காரணம் என்று உலகத்தில் ப்ரஸித்தமாயிருக்கிறது. ஸாமாந்யஜ்ஞாநம் அதிஷ்டாநத்திற்குக் காரணம் என்ருல், விசேஷஜ்ஞாநத்திற்கு (சிறந்த அறிவிற்கு)க் காரணத்தன்மை வராமற் போய்விடும். ஏதோ ஒரு விதமாக எல்லாவற்றையும் விஷயீகரிக்கும் ஜ்ஞாநம் காரணம் என்ருல் ஜீவனிடமும் அது இருப்பதால் எல்லாப் பொருளேயும் ஜீவனே படைப்பதில் முரண்பாடொன்று மில்லாமையால் அவனே படைக்கும் கடவுள் ஆக நேரிடும். வேறொரு ஜ்ஞாநம் ஈச்வரனுடைய ஜ்ஞாநத்தை அதிஷ்டாநம் செய்கிறது என்ருல், அந்த ஜ்ஞாநத்தை எது அதிஷ்டாநம் பண்ணுகிறது. என்ருல், அதற்கு வேறு ஜ்ஞாநத்தை அதிஷ்டாதாவாகச் சொல்ல வேண்டும். அந்த ஜ்ஞாநத்தை மற்றொரு ஜ்ஞாநம் அதிஷ்டாநம் செய்கிறது என்று சொன்னால் அநவஸ்தை என்னும் தோஷம் வருவதால் அங்ஙனம் கூறுதல் நன்றன்று. இதனாலேயே (முதல் ஜ்ஞாநத்தாலேயே) இரண்டாவது ஜ்ஞாநம் அதிஷ்டாநம் செய்யப்படுகிறது என்று விடை கூறினால், அறிவுகள் ஒன்றுக் கொன்று அதிஷ்டாநம் செய்து கொள்வதால் அந்யோந்யாச்ரயம் என்னும் குற்றம்வரும். உலகில் எது காரணமோ, அதற்குத்தான் அதிஷ்டாநம் தேவைப்படும். உலகப் படைப்புக்குக் காரணம் முதல் ஜ்ஞாநமே ஆகும். இரண்டாம் அறிவன்று. எனவே, இரண்டாம் ஜ்ஞாநம் உலகப் படைப்புக்குக் காரணமாகாததால் அந்யோந்யாச்ரயமில்லே என்பதும் தவறு. ஏனென்றால், ஒன்றுக்குமே காரணமாகாத

இருந்தால் ஏதாவதொன்றுக்குக் காரணமாகவே இருக்கும் என்பது உலகில் கண்ட உண்மை என்பது கருத்து.) இரண்டாம் ஜ்ஞாநம் காரணமாகாவிட்டால், அதிஷ்டாநத்திற்கு அதனால் பயனொன்றும் கிடைக்காததால் முதல் ஜ்ஞாநமே உலகத்தைக் குறித்துக் காரணமாகாமற் போகும். இங்ஙனமே, சிகீர்ஷை (செய்யும் விருப்பம்) ப்ரயத்நம் (முயற்சி) இவ்விரண்டும் அதிஷ்டாநத்தைக் குறித்துக் காரணமாகா விட்டால் ஈச்வரன் கர்தா என்பதே போய்விடும்.

२१. पूर्वानुमान एवउपरिदूषणनिरूपणम्

किञ्च यदकर्तृकं तत् कार्यं न भवतीति व्यतिरेकव्याप्तावहेतुकत्वमुपाधिः। अहेतुकत्वमकर्तृकत्वव्यापकमिति चेन्न; पक्षे सन्दिग्धत्वेनोपाधित्वानपायात्। अन्यथा शाकाद्याहारपरिणतेरप्यनुपाधित्वेन मैत्रीतनयस्य श्यामत्वमनुमीयेत। न च सामान्याभावस्य विशेषाभावव्यापकत्वम्। अन्यथा पृथिवीत्वाभावेन घटत्वाभावव्याप्तौ करकादेरपार्थिवत्वादिप्रसङ्गः। ननु कर्तुर्हेतुविशेषत्वं नाम हेतुष्वन्यतमत्वम्, सर्वकार्याननुवृत्तत्वं वा, अभिप्रेत्येदमुच्यते; तत्राद्दष्टादावपि प्रसङ्गादाद्यो निरस्तः, द्वितीयस्तु कल्पोऽसिद्ध इति चेन्न; पूर्वोक्ताधिष्ठाननियमनिरासेन दत्तोत्तरत्वात्।

21. முன் அநுமாநத்திலேயே மேலும் குற்றத்தை நிரூபித்தல்

மேலும் யத் அகர்த்ருகம் தத் கார்யம் நபவதி (எதற்குக் கர்தா இல்லையோ அஃது கார்யமன்று என்னும் வ்யதிரேக வ்யாப்தியில் காரணமிராதது என்பது உபாதியாகும். அகார்யத்வத்தைக் குறித்து அஹேது கத்வமே காரணம். அகர்த்ருகத்வமன்று என்பது கருத்து) உபாதியிருந்தால், ஸோபாதிகோஹேது: வ்யாப்யத்வாஸித்த: (உபாதியுள்ள ஹேது வ்யாப்யத்வாஸித்தமாகும்) என்னும் வ்யாப்யத்வாஸித்தி தோஷம் ஹேதுவுக்கு வரும். எனவே அந்த அஸித்த ஹேதுவால் ஸாத்யத்தை ஸாதிக்க முடியாது. அகர்த்ருகத்வம் இருக்குமிடமெல்லாம் அஹேது கத்வம்

இருப்பதால் அகர்த்ரு கத்வம் என்னும் ஹேதுவுக்கு அஹேது கத்வம் வ்யாபகமாயிற்று. அதனால் ஸாதந வ்யாபகமாகவே உபாதி ஆகிவிட்டது. எனவே, 'ஸாத்யவ்யாபகத்வே ஸதி ஸாதநாவ்யாபகத்வம்' என்னும் உபாதி லக்ஷணத்தில் ஸாதநாவ்யா பகத்வம் என்னும் அம்சம் உபாதிக்கு வரவில்லை. எனவே அஹேது கத்வம் உபாதியன்று என்று நீங்கள் சொன்னால் அதுவும் நன்றன்று. அஹேது கத்வம் என்னும் உபாதி பக்ஷத்தில் இல்லை என்பது உறுதியாக்கப்பட்டது. அத்தகைய பக்ஷத்தில் அகர்த்ருகத்வம் என்னும் ஹேது இருக்கிறதா(?) இல்லையா? என்று ஐயம் ஏற்படுவதால் அஹேது கத்வம் உபாதியேயாகும். ஸந்தேஹமுள்ள உபாதி குற்றமற்றது. என்றால், ஸ: ச்யாம: மித்ராதநயத்வாத் என்னுமிடத்தில் சாகாத்யாஹாரபரிணாமமும் 'அவன் கருப்பு மித்ரையின் புத்ரனாக இருப்பதால் என்ற அநுமாநத்தில் காய்கறி முதலிய ஆஹாரத்தின் பரிணாமமும்' உபாதியாகாமற்போகும். அது உபாதியின்றாகில் கருப்புத் தன்மையை (ச்யாமத்வத்தை) அநுமாநம் செய்ய நேரிடும். கர்தா என்பது காரண விசேஷம் (சிறப்புக் காரணம்). அதனுடைய அபாவம் விசேஷாபாவம். அந்தக் காரண விசேஷாபாவத்திற்குக் காரண ஸாமாந்யாபாவரூபமான அஹேது கத்வம் வ்யாபகமாக முடியாது. அவ்வாறின்றி விசேஷாபாவத்திற்கு ஸாமாந்யா பாவம் வ்யாபகமாகலாம் என்றால், விசேஷா பாவமான கடத்வாபாவத்திற்கு ப்ருதிவீத் வாபாவமான ஸாமாந்யாபாவம் வ்யாபகமாக ப்ரஸங்கிக்கும். அதனால் கடத்வம் இராதக ரகத்தில் பார்திவத்வம் இராமற் போகும். கர்தா ஹேதுவி சேஷமென்றால் காரணங்களில் ஒன்று என்று நினைக்கிறீர்களா? எல்லாச் செயல்களிலும் தொடர்வதில்லை என நினைக்கிறீர்களா? காரணங்களில் ஒன்று என்னும் முதற் பக்ஷத்தில் அத்ருஷ்டம் கூடக் காரணங்களுள் ஒன்றாவதால் அது கூட ஹேது விசேஷமாக நேரிடும். இரண்டாம் கற்பம் அத்தகைய எல்லாக் கார்யங்களிலும் தொடர்வதில்லை என்பது எங்கும் காணப்படாததால் நீக்கப்படுகிறது என்று மொழிவதும் சரியன்று. முன்பே அதிஷ்டாந நியமத்தைக் கண்டிக்குமிடத்தில் இக்கேள்விக்கு விடையளித்துள்ளதால் அங்குக் கவனிக்க.

२२. पूर्वानुमान एव दोषोद्भावनम् ।

किञ्च क्षित्यादिकमितीश्वरघटादिसंयोगः पक्षीकृतः? न वा? पूर्वत्र भागासिद्धिः, एतदनुमानसिद्धपक्षीकारेऽन्योन्याश्रयणम्, उत्तरत्र सन्दिग्धानैकान्तिकता। घटेश्वरसंयोगस्य सकर्तृकत्वसन्देहेऽपि ईश्वरसिद्धिरविरुद्धेति चेन्न; तत्संयोगवदेव केषाञ्चित् अन्येषामप्यकर्तृकत्वं भवेदिति शङ्कामात्रस्य दुर्वारत्वात्। तावताऽपि क्षित्यादिसकर्तृकत्वनिश्चयभङ्गात्। विप्रतिपन्नं कार्यं सकर्तृकमिति सामान्यतः पक्षीकारात् न कश्चिद्दोष इति चेन्न; सामान्यस्य प्रयोगस्यापि समस्तविशेषकबळीकारार्थत्वात्। ततश्च समस्तविशेषाणां सामान्यतः सिद्धि साकाङ्क्षत्वात्। अन्यत एव वा तत्सिद्धावनुमानवैयर्थ्यान्योन्याश्रयौ दुष्परिहरौ ॥

22. முன் அநுமாநத்திலேயே குற்றம் கூறல்

மேலும் க்ஷித்யாதிகம் (பூமி முளை முதலியவை) என்னும் அநுமாநத்தில், ஈச்வரன் குடம் இவற்றின் சேர்க்கை பக்ஷத்தில் சேர்ந்துள்ளதா? இல்லையா? முதல் பக்ஷத்தில் ஏகதேசமாக இதுவரை ஈச்வரன் ஸித்திக்காததால் பாகாஸித்தி என்னும் குற்றம் வரும். இந்த அநுமாநத்திலே ஸித்தித்த ஈச்வரனைப் பக்ஷமாகக் கொண்டால் அந்யோந்யாச்ரயம் என்னும் தோஷம் (குற்றம்) வரும். இவ்வநுமாநத்தால் ஈச்வரன் ஸித்திக்க வேண்டும். ஈச்வரன் ஸித்தித்த பிறகு இவ்வநுமாந ப்ரயோகம் செய்யப்பட வேண்டும் என்பது அந்யோந்யாச்ரயத்தின் ஆகாரம் (வடிவம்). ஈச்வரகட ஸம்யோகத்தை (ஈச்வரனுக்கும் குடத்திற்கும் உள்ள சேர்க்கையை)ப் பக்ஷமாகக் கொள்ளவில்லை என்னும் இரண்டாம் பக்ஷத்தில் ஸந்திக்தாநைகாந்திகத்வம் (ஸந்தேஹத்திற்கு இடமான வ்யபிசாரம் வரும். குடம் ஈச்வரன் இவற்றின் சேர்க்கையில், இது கர்தாவால் உண்டானதா? இல்லையா? என்ற ஐயம் ஏற்பட்டாலும் அநுமாநத்தால் ஈச்வரன் ஸித்திப்பதில் முரண்பாடு ஒன்றும் புலப்படாததால் ஈச்வரன் ஸித்திக்கலாம் என்று நீங்கள் கூறினால்,

தடுக்க இயலாது என அது மறுக்கப்படுகிறது. அந்த ஐயம் இருந்தாலும், பூமி முளை முதலியவற்றில் ஸகர்த்ருகத்வ நிச்சயம் அழிந்து போகும். க்ஷித்யங்குராதிகளைப் பக்ஷமாக வைக்காமல், 'விப்ரதிபந்நம் கார்யம் ஸகர்த்ருகம்' (விவாதத்திற்குரிய கார்யம் கர்தாவை உடையது) என்று பொதுவாக அனைத்தையும் பக்ஷத்தில் சேர்த்து விடுவதால் ஒரு குற்றமும் இல்லை என்று நீங்கள் கூறுவதும் தவறாகும். பொதுவாக ப்ரயோகித்தாலும், நிர்விசேஷம் ந ஸாமாந்யம் (விசேஷங்களின்றி ஸாமாந்யம் கிடையாது) என்னும் ரீதியில் எல்லா விசேஷங்களும் பொதுவில் அடங்குவதால் விசேஷமான பக்ஷத்தில் ஸந்திக்தா நைகாந்திகம் வந்தே தீரும். எல்லா விசேஷங்களும் பொதுவாக ஸித்தித்தலை அபேக்ஷித்தால் வேறோர் அநுமாநத்தாலோ, இவ்வநுமாநத்தாலோ ஸாமாந்யம் ஸித்திக்கின்றது என்று கூறின், வேறொரு ப்ரமாணத்தால் ஈச்வரன் குடம் இவற்றின் சேர்க்கை ஸித்தித்தால், இந்த அநுமாநம் வீண் ஆகும். இந்த அநுமாநத்தாலே ஸித்திப்பதானால், ஈச்வரன் இவற்றின் சேர்க்கையைப் பக்ஷமாக வைத்த பிறகு அநுமாநம் ஸித்திக்கும். அநுமாநம் ஸித்தித்தப் பிறகு, அதனால் ஈச்வர கட ஸம்யோகம் பக்ஷமாக்க வேண்டும் என்று அந்யோந்யாச்ரய தோஷம் வரும்.

२३. ईश्वरानुमाननिरासप्रयोजननिरूपणम्

ननु अस्माकमीश्वरानुमाननिरासेन किं प्रयोजनम् ? न च प्रयोजनाभाव मात्रम्, अनुमानत एवेश्वरं प्रतिपद्य तं भजमानान् प्रतिनास्तिक्यशङ्काऽप्यापादिता स्यादिति महत्तेषामस्माकञ्च पापमिति। अहो? महाकारुणिकोऽसि। तादृशेभ्य एतन्नोपदिश्यताम्। प्रयोजनं च शृणु। प्रथमं तावत् यथावस्थिततत्त्वावबोधः श्रोत्रेण गन्धग्रहणनिरासवत्, अनुमानस्याभासतां पश्यतस्तीव्रबुद्धेरीश्वराविश्वासपरिहारश्च। ततश्च मन्दानां मतेस्तीव्रबुद्धिना प्रक्षोभो न स्यात्। एवमपि क्रियतां कारुण्यम्; अप्राप्तप्रापकस्य आगमस्यानुवादप्रसङ्गोऽपि परिहृतः स्यात्। अनुवादत्वेऽपि ईश्वरः सिध्यत्येवेति न कश्चिद्दोष इति चेन्न; निमित्तोपादानभूतेश्वरासिद्धेः। निमित्ततयाऽनुमानसिद्ध- मीश्वरमनूद्य

शरीरत्वादिविधानवदिति चेत्; तथैवानूद्य उपादानत्वनिषेधकानुमानोदये धर्मिग्राहकबाधस्य दुर्वचत्वप्रसङ्गात्। विशिष्टतया तु आगमेनैव सिद्धौ तस्य सुवचत्वात्। पृथिव्यादेरीश्वरशेषत्वादिनिषेधानुमानवत् तदपीष्यतामिति चेन्न; तस्य निषेध्यग्राह कसिद्ध्यसिद्धिभ्यां व्याघातस्य सुवचत्वात्। अत्र ईश्वरो न पृथिव्याद्युपादानम्; चेतनत्वात् कर्तृत्वाद्वा कुलालवदित्यादिप्रयोगे कथञ्चिदपि स दुर्वचः। तदा तु आगमस्यान्यपरत्वोपपत्तौ ईश्वरस्यानुपादानत्वमेव स्यादिति "जन्माद्यस्य यतः" इति निखिलजगदेककारणत्वसंवित् विलीयेतेति भयादनन्तरमेव सूत्रकारैः "शास्त्रयोनित्वात्" इति प्रमाणान्तरगोचरत्वं निरस्तम्। ननुतर्हि "रचनानु पपत्तेश्च" इत्यादिसूत्रं तद्भाष्यादिकं च कथं सङ्गटेत? प्रमातृपादे चेतनस्यैव कर्तृत्वप्रतिपादनप्रकरणे "ननु वायुर्भूरेणूनां सङ्घातं करोति" इत्यादिना परिचोद्य दत्तमुत्तरम् "उच्यते। कर्तृकरणकर्माणीति त्रीणि कारणानि क्रियाविशिष्टानि। तेषामन्यतमाभावे क्रिया न युज्येत" इत्यादि, अत्रापि ईश्वरानुमानानुमतिर्दृष्टा। अतः "शास्त्रयोनित्वात्" इत्यस्यान्यथाऽर्थो वाच्य इति चेन्न; "रचनानुपपत्तेः इत्यादेरन्यभावत्वात्। तत्र हि चेतनानधिष्ठितप्रकृत्याद्युपादानत्वमात्रप्रतिपादकान् प्रति विशेषविरोधादिप्रदर्शने तात्पर्यम्। स्वपक्षे तु तेषां सम्भावनात्तर्कत्त्वमेव, तदनुगृहीतस्त्वागम एव प्रमाणम्। अत एव न्यायतत्त्ववचनमपि निर्व्यूढम्। तदेवमुपादानमनूद्य निमित्तत्वनिषेधकान् निमित्तमनूद्योपादानत्वनिषेधकांश्च प्रति धर्मिग्राहकबाधं वक्तुं केवलजगदुपादाननिमित्तानुमानयोर्दूषणमिति मन्तव्यम्। आगमेश्वरादिपक्षीकारे त्वाश्रयासिद्धिरितिसंग्रहः॥

23. ஈஶ்வராநுமாநநிராஸத்தின் பயனை நிரூபித்தல்

ஈச்வராநுமாநத்தைக் கண்டிப்பதனால் நமக்கு என்ன பயன்? பயனில்லை என்பது மட்டுமன்று. அநுமாநத்தாலேயே ஈச்வரனை

கருணையுடையவன். அவர்களுக்கு இதை உபதேசிக்காதே. பயன் கூறுகிறேன் கேள். முதலில் உண்மையான பொருள்களின் அறிவு ப்ரயோஜனம் (பயன்) அநுமாநம் குற்றமுடையதால் காதால் வாஸனையை நுகர்வதைப் போல் ஈச்வரன் அநுமாநத்தால் ஸாதிக்கப்படமாட்டான், என்று நினைக்கும் தீவிர அறிவுடையவனுக்கு ஈச்வரனிடம் நம்பிக்கை இன்மையைத் தடுக்க சாஸ்த்ரயோ நித்வம் (சாஸ்த்ரத்தால் அறியப்படும் தன்மை) இறைவனுக்குக் கூறப்படுகிறது. அதனால் மந்தர்களுடைய (குறைந்த அறிவுள்ள மக்களுடைய) அறிவைத் தீவிர அறிவுடையவர்களால் கலக்க முடியாது. இவ்வாறும் அவர்களிடம் தயையைக் காட்ட வேண்டும். பிற ப்ரமாணங்களால் சொல்லப்படாததை அறிவிக்கும் வேதத்திற்கும் அநுவாத ப்ரஸங்கமும் நீக்கப்படுகிறது (அதாவது ப்ரத்யக்ஷம் அநுமாநம் முதலிய ப்ரமாணங்களால் ஸித்தித்த ஈச்வரனை வேதம் மொழிவதால் வேதம் அநுவாதமாகும். என்பது கருத்து) ஏற்கனவே ஸித்தித்ததைச் சொல்வது அநுவாதம் என்பதல்லவா அநுவாத லக்ஷணம். அநுவாதமாயினும் ஈச்வரன் நிச்சயம் அநுமாநத்தால் ஸித்திக்கிறுன். இராவிட்டால் சார்வாகர்களே வெற்றி பெறுவார்கள் என்றுல், நிமித்தமாயும் உபாதாநமாயுமுள்ள ஒரே ஈச்வரன் அநுமாநத்தால் ஸித்திக்கமாட்டான். அநுமாநத்தால் ஸித்தித்த ஈச்வரனைக் குறித்து உபாதாநத் தன்மை ப்ரத்ய க்ஷப்ரமாணத்தால் ஸித்தித்த ப்ரதிவீ (பூமி) முதலியவற்றைக் குறித்து, அவை ஈச்வரனுக்குச் சேஷங்கள், ஈச்வரனுக்குச் சரீரங்களே (உடல்கள்) என்று விதிப்பது போல் விதிக்கப்படட்டும், என்றுல், அங்ஙனமே அநுவாதம் செய்து, 'ஈச்வர: நோபாதாநம் நிமித்தத்வாத்' (ஈச்வரன் உபாதாந காரணமல்லன், நிமித்த காரணமாகையால்) என்னும் அநுமாநத்தால், ஈச்வரன் உபாதாநமல்லன் என்று ஸாதிக்கும்போது ஈச்வரனுகிய தர்மியைக் குறிக்கும் ப்ரமாணமான ஆகமத்தால் இவ்வநுமாநத்தை பாதித்து ஈச்வரன் உபாதாநம் என்று ஸாதிக்க வேண்டும். அநுமாநத்தால் ஈச்வரன் ஸித்தித்தால், அவ்விடத்தில் அநுமாந ப்ரமாணமே தர்மியை க்ருஹிப்பதாலும் சாஸ்த்ரம் தர்மியை க்ருஹிக்காததாலும், அதனால் உபாதானத் தன்மையை விலக்கும் அநுமாநத்தை பாதிக்க (விலக்க) இயலாது என்பது கருத்து. நிமித்தமாயும் உபாதானமாயும் உள்ள ஒரே ஈச்வரன் வேதத்தாலேயே

ஸித்தித்தால் தர்மிக்ராஹக (தர்மியை க்ருஹிக்கும்) ப்ரமாணத்தை (அநுமாநத்தை பாதிக்க (நீக்க) முடியும்.

வேதம், பூமி முதலிய தர்மிகளைத் தெரிவிக்காவிட்டாலும், ப்ருதிவியைப் பக்ஷமாகவும் ஈச்வர சேஷத்வாபாவத்தை (ஈச்வரனுக்குச் சேஷமாயில்லாமையை) ஸாத்யமாகவும் கொண்ட அநுமாநத்தைப் பாதிப்பது போல், ஈச்வர ரூபமான தர்மியை வேதம் தெரிவிக்காவிட்டாலும் ஈச்வரன் உபாதாநம் அல்லன் என்னும் அநுமாநத்தைப் பாதிக்கட்டும் என்று நீங்கள் சொல்வது அங்கீகரிக்கப்பட மாட்டாது. ஏனென்றால், ஒன்றை இல்லை என்று விலக்கும் போது நிஷேத்யமான பொருளின் அறிவு மிகவும் தேவைப்படுகிறது . (அதாவது குடம் இல்லை என்று விலக்கப்பட்டால் நிஷேத்யமான விலக்கப்படும் குடத்தின் அறிவு அவச்யம் வேண்டும் என்பது கருத்து.) இங்கே நிஷேத்யமான ஈச்வரனை விஷயீகரிக்கும் ப்ரமாணம் வேதத்தைக் காட்டிலும் வேறொன்றுமில்லை எனவே ச்ருதியையே பின்பற்ற வேண்டியுள்ளது. ச்ருதிக்கு விரோதம் ஏற்பட்டால் அநுமாநம் தலையெடுக்காது என்று தர்மிக்ராஹக விரோதம் (தர்மியை அறிவுக்கும் ப்ரமாணத்தோடு முரண்பாட்டைச்) சொல்ல முடியும் நிஷேத்யத்தை க்ருஹிக்கும் ப்ரமாணத்தின் ஸித்தியாலும் அஸித்தியாலும் விரோதத்தை ஸுலபமாகச் சொல்ல முடிகிறது என்பது கருத்து. ஈச்வர: ந ப்ருதிவ்யாத்யுபாதாநம் சேதநத்வாத் குலாலவாத் (ஈச்வரன் பூமி முதலியவற்றிற்கு உபாதானம் அல்லன் சேதனனாகையால் குயவன் போல்) என்னும் அநுமாநத்தில், பக்ஷத்தையோ, நிஷேத்யமான பொருளையோ க்ருஹிக்கும் ச்ருதியை அபேக்ஷிக்காததால் தர்மிக்ராஹக விரோதத்தைக் கஷ்டப்பட்டும் சொல்ல முடியாது. ஈச்வரனை அநுமாநத்தால் ஸாதித்தால் அநுமாநம் வலிமையுள்ளதாகையால் அதனுடன் விரோதம் (முரண்பாடு) ஏற்பட்டால் உபாதாநத்வத்தைக் (உபாதாநத் தன்மையைக்) கூறும் சாஸ்த்ரம் (நூல்) ஆதித்யோயூப: (யூபஸ்தம்பம் ஸூர்யன்) என்பது போல அந்யபரமாக (வேறு பொருள் கொண்டதாக) ஸூர்யன் போல் ப்ரகாசிக்கின்ற யூபஸ்தம்பம் என்பது போல் பொருள் கொள்ள வேண்டும். அவ்வாறாயின், ஈச்வரன் உபாதாந காரணம் ஆக மாட்டான் என்று

கருதி, 'ஜந்மாத் யஸ்யயத:' என்னும் ஸூத்ரத்தில் செய்த ப்ரதிஜ்ஞை (அபிந்த நிமித்தோபாதாநத்வ ப்ரதிஜ்ஞை' (ப்ரஹ்மம் நிமித்த காரணமும் உபாதாந காரணமும் ஆகும் என்று செய்த ப்ரதிஜ்ஞை) போய் விடும், என்ற பயத்தால் உடனேயே ஸூத்ரகாரர், சாஸ்த்ரயோ நித்வாத்' என்பதால் ப்ரஹ்மம் அநுமாந விஷயமாகாது என்று மொழிந்தார். இவ்வாறாயின் 'ரசநாநுபபத்தே: ச நாநுமாநம்' முதலிய ஸூத்ரங்களும் அவற்றின் பாஷ்யமும் எங்ஙனம் பொருந்தும்? (அதாவது அநுமீயதே இத்யநுமாநம்' நீ கூறும் ப்ரதாநம் உலகத்தைத் தோற்றுவிக்கும் சக்தியற்றது. அது அசேதநமாயிருப்பதாலும், அந்த ப்ரதாநத்தை அறிந்தவனால் அதிஷ்டாநம் செய்யப்படாததாலும், தேர், மாடி முதலியவற்றைச் செய்வதில் மரம் முதலியவை போல், அசேதநமான மரம் முதலியவை, அவற்றின் இயல்பை அறிந்தவனால் அதிஷ்டாநம் செய்யப்படாத போது அவை கார்யத்தைத் தொடங்கும் சக்தியற்றவையாகவும், அவற்றின் இயல்பை அறிந்தவனால் அதிஷ்டாநம் செய்யப்பட்ட போது கார்யத்தைத் தொடங்கும் சக்தியுள்ளனவாகவும் இருக்கின்றன. என்னும் பாஷ்யத்தால் அநுமாநம் ப்ரஹ்மத்தை உணர்த்துகிறது என்று ஏற்படுகிறது. ந்யாய தத்வத்திலும் ப்ரமாத்ருபாதத்தில், சேதநனே கர்தா என்பதைக் கூறுமிடத்தில் 'நநுவாயு: பூரேணூநாம் ஸங்கட நம்கரோதி' (வாயுவானது பூமியின் தூள்களைச் சேர்க்கிறது) என்பதால் கேள்வி கேட்டு பின்வருமாறு விடையளித்துள்ளார். உச்யதே கர்த்ருகரண கர்மாணி இதி த்ரீணி காரணா நிக்ரியா விசிஷ்டாநி । தேஷா மந்யதமாபாவே க்ரியா நயுஜ்யேத (கர்தா, கரணம் கர்மா என மூன்று காரணங்கள் செயலோடு கூடியவை. அவற்றுள் ஒன்றிராவிட்டாலும் செயல் நடைபெறாது) என்பது அவ்வாக்கியத்தின் கருத்து. இங்ஙனம் ஸாதித்ததிலிருந்து ஈச்வராநுமாநம் ஒப்புக் கொள்ளப் பட்டதாகத் தெரிகிறது. எனவே, சாஸ்த்ர ப்ரமாணம் என்பதற்கு வேறு பொருள் சொல்ல வேண்டும் என்று நீங்கள் மொழிவது ஏற்றுக் கொள்ளத் தக்கதன்று. ஏனெனில், ரசநாநு பபத்தே: என்பதற்கு வேறு பொருள் சொல்லப்படுகிறது. அதாவது ரசநாநுபபத்தி ஸூத்ரத்தில் சேதநாநதிஷ்டிதமான ப்ரதாநம் உபாதாநம் என்று சொல்லும் ஸாங்க்யர்களைக் குறித்து, அவர்கள் கூறிய அநுமாநங்களில்

தன் பக்ஷத்தில் அவ்வநுமாநங்களெல்லாம் ஸம்பாவநாதர்ச
(இவ்வாறு இருக்கும் என்று ஊஹிக்கப்பட்டவையே). அ
உதவியால் ஆகமங்களே ப்ரமாணங்கள் ஆகும். இ
கூறியதால், ந்யாய தத்வமும் இக்கருத்தையே கொண்டது
கூற முடிகிறது. இவ்வாறே உபாதாநத்தைக்
நிமித்தத்வத்தை நிஷேதிப்பவர்களையும் நிமித்தத்தைக்
உபாதாநத்வத்தை நிஷேதிப்பவர்களையும் குறித்து, தர்மிக
ப்ரமாண பாதத்தைக் கூறுவதற்குக் கேவல ஜகது
நிமித்தங்களைக் கூறும் அநுமாநங்களுக்குக்
சொல்லப்பட்டது. என்பது நினைக்கத் தக்கது. ஆக
ஸித்தித்த ஈச்வரனைப் பக்ஷமாகக் கொண்டால் ஆச்ரய
என்னும் குற்றம் ஏற்படும். (ஈச்வரன் உன் ப
நிச்சயிக்கப்பட்டதால் ஸந்தேஹமில்லை, அதனால் ப
இல்லை. பக்ஷத்தில் ஸாத்ய ஸந்தேஹம் இருப்பதேய
பக்ஷதைக்கு இலக்கணம்.

२४. ईश्वरस्य अभिन्ननिमित्तोपादानत्वसामञ्जस्यनिर

निमित्तोपादानैक्यवाक्यं यूपादित्यैक्यवाक्यवदिति चेत्;
लक्षणविरोधादिति चेत्; मैवम्। नहि उपादानासमवायिव्
निमित्तमिति निमित्तलक्षणम्, नापि निमित्तासमवायिव्य
कारणमुपादानमित्युपादानलक्षणम्, येनात्र विरोधः स्यात्। किं
''उपादानकारणत्वञ्च परिणामास्पदत्वमेव'' इति
सङ्ग्रहानुसारादवस्थाश्रय उपादानम्। आगन्तुकोऽपृथक्सिद्धो धर्मो
विशेषतस्तूत्तरोत्तरावस्थाविशिष्टस्वरूपापेक्षया तदनुगुणनिय
व्यवस्थाविशिष्टं तदेव वस्तूपादानम्, यथा घटत्वावस्था
मृद्द्रव्यापेक्षया पिण्डत्वावस्थाविशिष्टं तदेव द्रव्यम्। तदनुगु
प्रतिसर्गावस्थाव्यवच्छेदः। परिणामौन्मुख्यातिरिक्तेन आकारे
कारणं निमित्तम्। असमवायीत्यवान्तरविभागस्तु नास्मदीयैर
पारिभाषिकत्वात्। अन्यथा निमित्तकारणप्रत्यासन्नं कारणम

तन्तुसंयोगादयस्तु असिद्धा एव अवयविभङ्गात्, तावत एव तत्त्वात्। संयोगादिकारणतया नोदनादयस्तु सिद्धा अपि निमित्तकोटेर्न व्यतिरिच्यन्ते। ततश्च लक्षणद्वयमपि ईश्वरे सिद्धम्; अविभक्तनामरूप-चिदचिच्छरीरकस्य विभक्तनामरूपचिदचिच्छरीरकत्वापेक्षयोपादानत्व-सिद्धेः अविभक्तचिदचिच्छरीरकत्वातिरिकेन कुलालादिसाधरणसङ्कल्प-विशेषवत्त्वाद्याकारेण निमित्तत्वसिद्धेश्च। ईश्वरस्यैव क्वचिद्विषये कर्तृत्व-मुपादानत्वञ्च परैरपि स्वीकार्यम्। सन्ति हि संयोगादयो घटादिभिरीश्वरस्य। ततश्च ईश्वरस्तेषां समवायित्वात् सर्वकार्य-कर्तृत्वाच्च उपादानम्, निमित्तञ्च। तत्कर्तृत्वानभ्युपगमे कार्यत्वात्स-कर्तृकमित्यनुमानं दशमदशापन्नम्। एवमनीश्वरेष्वपि बुद्धि पूर्वस्वज्ञानसुखाद्युत्पादने निमित्तोपादानत्वसमुच्चयः सिद्धः। ततः सिद्धं सूक्ष्मचिद चिद्वस्तुशरीरकं ब्रह्मैव स्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरतया परिणमतीति वेदान्ताः प्रतिपादयन्तीति। तेन च तद्व्यतिरिक्तस्य निखिलस्य आधाराधेयभावेश्वरेशितव्यत्वशेषशेषित्वशरीरिशरीरभावकार्यकारण-भावादयो यथाग्रहणं सम्बन्धाः ॥

24. ஈச்வரனே உபாதாநமும் நிமித்தமும் ஆவான் என நிரூபித்தல்

ஈச்வரனே உபாதாநகாரணமும் நிமித்த காரணமும் என்று கூறும் வாக்யம் 'ஆதித்யோயூப: சூர்யனே யூஸ்தம்பம்) என்னும் வாக்கியத்தைப் போல் வேறு பொருளைக் கொண்டது என்றால் எப்படி? அஃது இலக்கணத்திற்கு முரண்பட்டுள்ளதே எனின் அஃது தவறு உபாதாநம் அஸமவாயி என்னும் காரணங்களின் வேறுபட்ட காரணம் நிமித்தகாரணம் என்று நிமித்த காரணத்திற்கோ, நிமித்தம், அஸமவாயி இவற்றின் வேறுபட்ட காரணம் உபாதாந காரணம் என்று உபாதாந காரணத்திற்கோ இலக்கணம் கூறினால், ஈச்வர கட ஸம்யோகத்தைக் குறித்து ஈச்வரன் உபாதானமாகவும் நிமித்தமாகவும் இருக்க முடியாமற்

காரணமாவது பரிணாமத்திற்கு ஆச்ரயமே) என்ற வேதார்ஸங்க்ரஹ ஸ்ரீ ஸூக்தியை அநுஸரித்து, அவஸ்தைக்கு இருப்பிடமே 'உபாதாநம்' என்று உபாதாநத்திற்கு இலக்கணம் சொல்லுவதால் முரண் இல்லை. ஆகந்துகமான (புதியதாகத் தோன்றிய) விட்டுப் பிரியாத தன்மையே அவஸ்தையாகும். மேலும் மேலும் உள்ள அவஸ்தையோடு கூடிய பொருளை அபேக்ஷித்து அதற்குத் தகுந்த நியதமான முன்பு உள்ள அவஸ்தை (தர்மம்)யோடு சேர்ந்த அதே பொருளை உபாதாநம் என்று மொழிகிறோம். கடத்வம் என்னும் அவஸ்தையுடன் கூடிய மண்ணைக் குறித்து, பிண்டத்வம் என்னும் அவஸ்தையுடன் கூடிய அதே மண் உபாதாநமாகிறது என்பது அதற்கு உதாஹரணமாகிறது. 'ததநுகுண' (அதற்குத் தகுந்த) என்று லக்ஷணத்தில் பதம் சேர்க்கப்பட்டிருப்பதால் ப்ரளய காலத்தை நீக்குகிறது. ப்ரளய காலத்திலுள்ள அவஸ்தை எல்லாச் செயல்களுக்கும் விரோதி (எதிரி) ஆதலால், அங்கே கார்யம் இராததால், லக்ஷணத்திற்கு வ்யபிசாரம் சொல்ல முடியாது என்பது கருத்து. பரிணாமம் அடையும் நிலையினின்றும் வேறுபட்ட ஆகாரத்தை (உருவத்தை) வேண்டுகின்ற (அபேக்ஷிக்கின்ற காரணம்) நிமித்த காரணம் என்பது நிமித்த காரணத்தின் இலக்கணமாகும். காரணங்களுள், அஸமவாயி காரணம் என்னும் பிரிவை விசிஷ்டாத்வைதிகள் அங்கீகரிப்பதில்லை. அஃது நையாயிகர்களால் பாரிபாஷிகமாக (ஸங்கேதமாக) அங்கீகரிக்கப்பட்டது) அங்ஙனம் பாரிபாஷிகமாகச் சிலவற்றை அங்கீகரிப்பதானால் 'நிமித்த காரணப்ரத்யாஸந்நம் காரணம் அநிமித்தம்' (நிமித்த காரணத்தோடு நெருங்கிய காரணம் அநிமித்தம்' என்பவை போன்ற பிரிவுகளையும் பாரிபாஷிகமாகக் கற்பிக்க முடியும். படத்திற்கு (துணிக்கு) அஸமவாயிகாரணமாகத் தந்து ஸம்யோகத்தை நூல்களின் சேர்க்கையை நையாயிகர்கள் அங்கீகரித்துள்ளதும். அவயவத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட அவயவீ என்பது இல்லை என்று முன்பே சொன்னதால் அஸித்தமேயாகும். சிறந்த சேர்க்கையை அடைந்த நூல்கள் துணியாவதால், நூல்களில் சேர்க்கைக்கும் துணிக்கும் கார்ய காரணபாவம் (கார்ய காரணத்தன்மை) கிடையாது. சேர்க்கைக்குக் காரணமான நோதநம் (தூண்டுதல்) துணியைக் குறித்து அஸமவாயிகாரணம் என்று கூறினால், அது நிமித்தகாரணத்தின்

வேறுபடாததால் நிமித்த காரணத்திலேயே அடங்கி விடுகிறது. எனவே, உபாதாந காரணமும் நிமித்த காரணமும் ஈச்வரனிடத்தில் பொருந்துகின்றன. 'அவிபக்தநாமரூபசிதசித்சரீர கஸ்ய விபக்த நாம ரூப சித சித்சரீரகத் வாபேக்ஷயா உபாதாநத்வஸித்தே:' (பிரித்து அறிய முடியாத கண்ணுக்குப் புலப்படாத பெயர் உருவம் இவற்றையுடைய சேதநர்களையும் அசேதனங்களையும் உடலாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மம், பிரித்து அறிய முடிகின்ற கண்ணுக்குப் புலப்படும் பெயர் உருவம் இவற்றையுடைய சேதநர்களையும் அசேநதங்களையும் உடலாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மத்திற்கு உபாதாநம் (ஸமவாயிகாரணம்) என்பது பெறப்பட்டது. ஸங்கல்பத்தை யுடைய ப்ரஹ்மம் நிமித்த காரணம். சில இடங்களில் குடம், முதலியவற்றோடு ஈச்வரனுக்குச் சேர்க்கை ஏற்படும் போது, ஈச்வரன் அவற்றிற்கு ஸமவாயி ஆதலாலும், அனைத்துச் செயல்களையும் செய்வதாலும், உபாதாநமாகவும் நிமத்தமாகவும் இருக்கிறான், என்று நையாயிகர்களாலும் அங்கீகரிக்கப்பட வேண்டியிருக்கிறது. அவ்விடங்களில் ஈச்வரனைக் கர்த்தா என ஏற்றுக் கொள்ளாவிட்டால், 'ஸகர்த்ருகம் கார்யத்வாத் என்னும் அநுமாநத்தில், ஸகர்த்ரு கத்வரூபமான ஸாத்யமிராத கட ஸம்யோகாதிகளில் கார்யத்வமாகிய ஹேது இருப்பதால் வ்யபிசாரதோஷம் வருகிறது. அதனால் ஸகர்த்ருகம் கார்யத்வாத் (கார்யமாகையால் கர்தாவை உடையது) என்னும் அநுமாநம் ஸகர்த்ரு கத்வத்தை ஸாதித்துத்தராது.

இவ்வாறே ஈச்வர வ்யதிரிக்தங்களான ஜீவாத்மாக்களிலும் தங்கள் அறிவின் வாயிலாக உண்டாகும் அறிவு இன்பம் முதலியவற்றில் அவை நிமித்தங்களாகவும் உபாதாநங்களாகவும் இருக்கின்றன என்பது ஸித்திக்கிறது. ஆகையால், பிரித்து அறியக்கூடிய சேதனன் அசேதனன் ஆகியவற்றை உடலாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மமாக, பிரித்து அறிய முடியாத சேதனா சேதனங்களை உடலாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மமே பரிணமிக்கிறது என்று வேதாந்த வாக்கியங்கள் அறிவிக்கின்றன. அதனால் ப்ரஹ்மத்தின் வேறுபட்ட பொருள்கள் அனைத்துக்கும் ஆதாராதேய பாவம் (ஆதாரம் அதில் இருக்கும் பொருள் இவற்றின் தன்மை) ஈச்வர ஈசிதவ்ய பாவம் நியமிப்பவன் நியமிக்கப்படும் பொருள் இவற்றின் தன்மை 'சேஷசேஷித்வம்' (சேஷன் சேஷி இவற்றின் தன்மை) 'சரீர சரீரிபாவம்' (சரீராத்மத் தன்மை) கார்ய

இடத்திற்குத் தக்கபடி, ப்ரமாணங்களுக்கேற்ற
ஸம்பந்தங்களாகக் கொள்ள வேண்டும்.

२५. ईश्वरस्यश्रिया सह नित्यसंबन्धात् तयोः
साम्यादिवाक्यानां स्वारस्यनिर्वाहः ॥

श्रिया सह तु दाम्पत्यं शाश्वतं तत एव तु।
तयोः साम्यैक्यशक्तित्वतद्वत्त्वादिगिरां गतिः ॥ ८९ ॥

ज्ञानानन्दाद्यत्यन्तसाम्यात् जगज्जनकत्वशेषित्वशरण्यत्वप्राप्यत
साम्याच्च साम्यगिरां निर्वाहो व्यक्तः। एकत्ववादा
द्वन्द्वरूपेणात्यन्तसमतया प्रकारैक्येन, समस्तप्रपञ्चप्रतियोगिकैकशे
श्रयत्वेन, महेन्द्राग्नीषोमादिवत् यथाविनियोगं श्रियातद्व
वैशिष्ट्यात्, समस्तात्महविः प्रति उद्देश्यैकदेवतात्वादिवेषेण वा निव
शक्तित्ववादास्तु पत्नीत्वादिरूपेण विशेषणत्वाभिप्रायाः, सृष्ट
व्यापारेषु समानलीलतया प्रेरकत्वेन सहकारित्वाभिप्राया वा। प्र
च सर्वत्र स्त्रीपुंसात्मकेषु द्वन्द्वान्तरेष्वपि स्त्र्यंशे शक्तित्व
व्यूहवदवस्थाभेदवादास्तु अवतारादिविषयाः सर्वस्य भगवदात्मकत्वेन
स्वेच्छया परेच्छया वा कार्यदशापन्नस्यापि भगवदवस्थाभेद
एवमिच्छासंविदहन्तादिव्यपदेशा अपि प्रणयानुविधेयत्वस्वयम्प्रव
स्वरूपनिरूपकत्वविशेषरूपादिपरा द्रष्टव्याः। अत्र वक्तव्य
षडर्थसङ्क्षेपे दिव्यस्थाननिरूपणानन्तरं श्रीराममिश्रैरुक्तम्। अथ तत्र
ग्रन्थः - "संमाननयात् महिष्यादिसिद्धिश्च। ननु शेषित्ववि
विधिरशक्यः; अन्यशेषस्य तदन्यशेषत्वायोगात्। न चानुवादः,
एव। किञ्च महिष्यादिकं परस्य शरीरम्। अन्यथा एकमेवेति विर
आनन्दादिवदपृथग्भावाभावात्। अतः समत्वान्न मिथः शेषशे
मैवम्; पत्युः पत्न्या अपीति लोकसिद्धम्।

25. ஈச்வரனுக்கும் லக்ஷ்மிக்கும் ஸாம்யத்தைக் கூறும் வாக்யங்களின் பொருத்தம்

ச்லோ – ச்ரியாஸஹது தாம்பத்யம் சாச்வதம் தத ஏவ து। தயோ: ஸாம்யைக்ய சக்தி த்வதத்வத்வாதிகிராம் கதி:॥ (89)

லக்ஷ்மியோடு ஈச்வரனுக்கு உள்ள தாம்பத்யம் (பத்னியுடன் சேர்க்கை) நித்யமானது. அக்காரணத்தாலேயே அவர்களுக்கு ஸமத்வம் (ஒற்றுமை ஒருமை) சக்தித்தன்மை ஈச்வரனைப் போலிருத்தல் முதலியவற்றை அறிவிக்கும் வேத வாக்கியங்களுக்கு நிர்வாஹம் ஸுலபமாயுள்ளது. இதனைச் சிறிது விவரிப்போம் - 'அஸ்ய ஈசாநாஜகத:' ஈசாந: பூதபவ்யஸ்ய என்னும் இரண்டு வாக்கியங்களிலும் ஈசாந சப்தமிருப்பதால் இருவருக்கும் ஸாம்யம் ஏற்படுகிறது. இங்ஙனம் விஷ்ணுபத்நீ, ஶ்ரிய: பதி: என்பனவற்றில் இருவருக்கும் பதிபத்நீசப்தங்களால், ஸ்வாமித்வம் (தலைமை) தோன்றுவதால் ஸாம்யமே கொள்ள வேண்டும். 'நரநாரீமயோஹரி: 'நாராயணாத்மிகாம் தேவீம்' த்வம் யாத்ருசோऽஸி கமலாமபி தாத்ருசீம் தே தாராந்வதந்தியுவயோ: நது பேதகந்த:। மாயாவிபக்த யுவதீதநுமேகமேவத்வாம் மாதரம் ச பிதாம் ச யுவாநமாஹு: *என்பதால் பகவானே ஸ்ரீ என்று ஐக்யவாதத்தையும் ஜகதுத்பாதிகா சக்தி: 'தவப்ரக்ருதிரிஷ்யதே ஸைவநாம ஸஹஸ்ரேஷு லக்ஷ்மீ: ச்ரீரிதிகீர்த்யதே' என்று சக்தித்வவாதத்தையும் யதாஸர்வகதோ விஷ்ணு: ததைவே யம்த்வி ஜோத்தம' ஆக்ரம்ய ஸர்வாம் துயதாத்ரிலோகீம் திஷ்டத்யயம் தேவவரோऽஸிதாக்ஷி । ததாஸ்திதாத்வம் வரதே ததாபி' என்று தத்வத் பா வத்தையும் (பகவானைப் போலிருத்தலும்) தாம்பத்யம் நித்யமாக இருப்பதை அடிப்படையாகக் கொண்டே நிர்வஹிப்பது ஸுலபமாகும் என்பது ச்லோகக் கருத்து (89)*

தயோ: - (லக்ஷ்மி நாராயணன் ஆகிய இருவருக்கும்) அறிவு, ஆநந்தம் முதலிய குணங்கள் இருவருக்கும் ஸமமாயிருப்பதாலும், உலகைப் படைத்தல், சேஷித்வம், காத்தல் அடையத் தகுதியுடைமை முதலியவை ஸமமாயிருப்பதாலும், இருவரும் ஸமம் எனக் கூறும் வேத வாக்கியங்களுக்கும் பொருத்தம் நன்கு அமைந்துள்ளது. இருவரும் சேர்ந்தே இருப்பதால், அவர்களிடம் உள்ள தன்மை ஒன்று என்பதாலோ,

ஆத்மாவாகிய ஹவிஸ்ஸைக் குறித்து, தேவதாத்வம் என்னும் ஒரே தர்மத்திற்கு ஆச்ரயமாக இருப்பதாலோ, இருவரும் (லக்ஷ்மியும் பகவானும்) ஒருவர் என்று கூறும் வேத வாக்கியங்களைப் பொருத்த வேண்டும். லக்ஷ்மியைச் சில இடங்களில் சக்தி என்று வேத வாக்கியங்கள் கூறுகின்றன. பகவானுக்கு அவள் மனைவி ஆனதால் விசேஷணமாக (ப்ரகாரமாக) இருக்கிறாள், என்ற கருத்தினால் சக்தி என்று சொல்வதும் உண்டு. அல்லது படைப்பு முதலிய செயல்களில் இருவரும் ஸமமான விளையாட்டு உடையவர்களாதலால், அந்த லீலாரஸத்தை அநுபவிக்க பகவானைத் தூண்டி, அவ்விறைவனுக்குத் துணையாக இருப்பவள் என்ற கருத்தாலோ, அங்ஙனம் சக்தி என்று ப்ரமாணங்கள் மொழிகின்றன என்று கொள்க. பெண், ஆண் வடிவம் கொண்ட பார்வதி சிவன் ஆகிய இரட்டையிலும் பெண்ணாகிய பார்வதியைச் சக்தி என்று புராணங்கள் கூறுகின்றன.

இறைவனினும் லக்ஷ்மி வேறு என்றால், இறைவனே லக்ஷ்மியாகப் பரிணமித்துள்ளார் என்னும் வாக்கியம் எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்றால், கேசவன் முதலிய வ்யூஹாவதாரம் போல், ஸீதை முதலிய அவதாரங்களை அது குறிக்கிறது என்று பதிலளிக்க வேணடும். எல்லாப் பொருள்களும் பகவானுக்குச் சரீரமாதலால், லக்ஷ்மியின் அவதாரம் தன்னுடைய (லக்ஷ்மியினுடைய) விருப்பத்தாலோ இறைவனுடைய விருப்பத்தாலோ கார்யம் ஆகும்போது, இறைவனுக்குச் சரீரமாய் இருந்து கொண்டு அவனுடைய அவஸ்தையாகிறது (பரிணாமமாகிறது) இங்ஙனமே, விருப்பம் என்பது பொருளில் உள்ள ஆசையால் அடையத்தக்கது. இப்படியே, லக்ஷ்மியும் ப்ரணயத்தால் (தம்பதிகள் ஒருவர்க் கொருவர் தங்களுள் வைக்கும் அன்பால்) அடையத் தக்கவளாதலால், அவளை இச்சை என்றும், தான் ஸ்வயம்ப்ரகாசமாதலால் ஸம்வித் என்றும், இறைவனுடைய ஸ்வரூபத்தைத் தெரிவிப்பதால் அஹந்தா என்றும் நூல்களில் கூறப்படுகிறாள். இக்கருத்துக்களுள் பலவற்றுக்கு ப்ரமாணங்கள் கீழே காட்டப்பட்டுள்ளன. இங்கே கூற வேண்டியவை அனைத்தையும் ஸ்ரீ ராமமிச்ரர் 'ஷடர்தஸம்க்ஷேபம்' என்னும் நூலில் இறைவனுடைய இருப்பிடமான ஸ்ரீ வைகுண்ட லோகத்தை நிரூபித்த பிறகு கூறியுள்ளார்.

ழ கூறியுள்ள மனைவி முதலியவற்றோடு கூடியவன் ஈச்வரன்
றாயின் உலகிற்குச் சேஷியாயும் இறைவனுடைய
யாயும் இருப்பவள், என்று சேஷித்வத்துடன் கூடிய
ப விதியைக் கூற முடியாது. ஏனென்றால்,
ாருவனான பகவானுக்குச் சேஷமான உலகு, அவனைவிட
பட்ட லக்ஷ்மிக்குச் சேஷமாக முடியாது.
ரணத்தாலேயே 'அஸ்யேசாநா' என்பது அநுவாதம் (முன்
வாக்கியத்தைப் பின்பற்றிக் கூறுவது) என்றும் சொல்ல
து. மேலும் மனைவி முதலியவை இறைவனுக்கு உடல்கள்.
று கூறிவிட்டால், 'ஏகமேவாத்விதீயம்'' என்னுமிடத்தில்
எனக் கூறுதல் முரண்படும் (இறைவன் போலவே பல
ள்கள் இருப்பதால் பல என்றே கூற வேண்டும் என்பது
) இறைவனுடைய தர்மபூதஜ்ஞாநம் அவனை விட்டுப்
மல் இருப்பதால் அவன் ஒருவன் என்று கூறலாம். இங்கு
தனியாக இருப்பதால் அவ்வாறு கூற இயலாது. எனவே
க் கொருவர் நிகராதலால், சேஷ சேஷிபாவமும்
வனையோ, லக்ஷ்மியையோ சேஷி என்றோ சேஷமென்றோ)
முடியாது எனின் (இதுவரை பூர்வபக்ஷம்) அங்ஙனமன்று.
வழக்கிலும் கணவனுடைய பொருள் மனைவிக்கும் உண்டு.
தை அறிந்துள்ளோம். எனவே இருவரும் சேஷிகள் என்று
தால் ஒரு குற்றமும் வராது. தர்மத்திலும் பணத்திலும்
னமே. 'ஆபஸ்தம்பரும் ''தர்மே சார்தேச (''தர்மம் அர்தம்
ம்) முதலியவற்றில் இருவரும் ஸமர்) என்று
ுள்ளதால். அவ்வாறே நீதியறிந்த மீமாம்ஸகர்களும்
ர லக்ஷணமாகிய ஆறாம் அத்யாயத்தில், தம்பதிகள்
னியாக யாகம் செய்வதா? சேர்ந்தா என்று விசாரித்து,
என்பது த்ரவ்யத்யாக ஸ்வரூபம் (அதாவது இதம் நமம
ு) அந்தத்யாகத்திற்கு மனைவியின் ஒப்புதல் வேண்டும்.
ருள் ஒருவனுடைய அநுமதி இராவிட்டாலும் த்யாகம்
காது. எனவே இருவரும் சேர்ந்தேதான் யாகம் செய்ய
டும் என்று உறுதிப்படுத்தியுள்ளனர். தம்பதிகளுக்கு
து பொதுவாகி விட்டால் த்யாகம் உண்டாகாது என்னும்
ம் எங்ஙனம் பொருந்தும்?

கீழே சொல்லப்பட்ட ரீதியுடன் கூடிய வாக்கியம் (அஸ்யேசாநா என்பது) சேஷித்வத்துடன் (சேஷித்தன்மை யுடன்) சேர்ந்த பத்நீத்வத்தை (பத்தினித்தன்மையை) விதிக்கிறது. விசிஷ்ட விதியில் (சேஷித்வவிசிஷ்ட பத்நீத்வ விதியில் கௌரவமிருந்தால் 'அஸ்யேசாநா' என்னும் வாக்கியத்தை, ந்யாயத்தால் ஸித்தமான அர்தத்திற்கு அநுவாதம் என்றுவது கொள்ள முடியும். (விஷ்ணு பத்நீத்வத்தை அநுவதித்து ஈசாநத்வமோ, ஈசானியை அநுவதித்து விஷ்ணு பத்நீத்வமோ விதிக்கப்படலாம் என்பது கருத்து) தன்னுடைய உடல் தனக்கு மனைவியாவதில்லை என்னும் முரண்பாடு உலகில் வேறு ப்ரமாணத்தால் அறியப்படாவிட்டால் ஏற்படாது. 'ஸ்வசரீரம் ஸ்வபத்ந்யபாவவத் ஸ்வசரீரத்வாத்' தன் சரீரம் தன்னுடைய பத்நியன்று, தன் சரீர மாகையால்' என்னும் அநுமாநத்தால் உடலில் தன் மனைவியின் தன்மை யில்லாமையை ஸாதித்தால், அவ்வநுமாநத்தில், அசேதநத்வம் என்பது உபாதியாகும் (உடலெல்லாம் உலகில் ஜ்ஞாநமற்றவை யாதலால் அவை மனைவிகளாகமாட்டா, இங்கு லக்ஷ்மீ ஜ்ஞான முள்ள வஸ்துவாதலால் சரீரமாகலாம் என்பது கருத்து. உடலுடன் சேர்ந்த ஆத்மா தன்னைக் குறித்து பத்நீ ஆகட்டும் என்றால், தனக்கே தான் கணவனாகவும் மனைவியாகவும் இருந்தால் ஆத்மாச்ரயம் என்னும் குற்றமுண்டாகும்.

பூர்வ மீமாம்ஸையில் ஒன்றுக்குச் சேஷமான பொருள் மற்றொன்றுக்கும் சேஷமாகலாம் என்பது சொல்லப்படுகிறது, அதாவது ப்ரகரணத்தால், ப்ரோக்ஷணம் முதலியவை யாகத்தின் அங்கம் ஆகின்றன. ஆயினும் அவை, ச்ருதி முதலிய ப்ரமாணங்களால், வேள்வியில் பயன்படும் நெல் முதலியவற்றிற்கு உரியன என்று சொல்லப்படுகின்றன. அதுபோல் ப்ரபஞ்சம், இறைவனுக்குச் சேஷமானாலும் அவனைக் காட்டிலும் வேறான லக்ஷ்மிக்கும் சேஷமாகலாம். எனவே, வேறொன்றுக்குச் சேஷமான பொருள் மற்றொன்றுக்குச் சேஷமாவதில் முரண்பாடில்லை. இதுவரை ஸ்ரீ ராம மிச்ரருடைய வாக்கியக் கருத்து. இதனால், பகவான், லக்ஷ்மீ இவர்கள் இருவருக்கும் உலகம் சேஷம் என்பது பெறப்படுகிறது.

उभयाधिष्ठानश्चैकं शेषित्वम्। अविभागस्मृतेः। तदुक्तं नीतिविद्भिः "अन्यतरानिच्छायां त्याग एव न संवर्तेत" इति। न ह्यनिर्वृत्तिः पृथक्त्वे एतन्न्यायसहकृतवाक्येन च शेषित्वविशिष्टपत्नीविधिः। अनूद्य वा। न च लोके शरीरस्य अपत्नीत्वं नाम मानान्तरागोचरे विरोधः। अचित्त्वाच्च अपत्नीत्वं लोके। स च स्वस्मिन्नात्माश्रयदोषः। शेषत्वमन्यत्रापि, अविरोधात्" इति। अनेन च श्रीराममिश्रवचसा द्वन्द्वं प्रति जगतः शेषतैकरसत्वमुपपादितम्।

श्रुतिश्च
"अकारेणोच्यते विष्णुः सर्वलोकेश्वरो हरिः।
उद्धृता विष्णुना लक्ष्मीरुकारेणोच्यते तथा।
मकारस्तु तयोर्दास इति प्रणवलक्षणम्॥" इति।

मन्त्रान्तरेष्विव प्रणवेऽपि बहवोऽर्था बहुषु प्रदेशेषु प्रतिपाद्यन्ते एव। न चार्थविरोधः येनान्यपरता स्यात्। "अस्येशाना जगतो विष्णुपत्नी" "ईश्वरीं सर्वभूतानाम्" इत्यादिका च। अदित्यादिशब्द-सामानाधिकरण्यात् आद्या श्रुतिर्भूविषयेति केचित् दिग्विषयेति तु कुदृष्टिः। श्रुतिलिङ्गादिविरोधात्। आह च भगवान् पराशरः "त्वयैतद्विष्णुना चाम्ब जगद्व्याप्तं चराचरम्" "यथा सर्वगतो विष्णुस्तथै- वेयं द्विजोत्तम" "नानयोर्विद्यते परम्" इत्यादि। तथा च भगवच्छास्त्रवचनम्! "एकतत्त्वमिवोदितौ" लक्ष्म्याः समस्तश्चिद-चित्प्रपञ्चो व्याप्यस्तदीशस्य तु सापि सर्वम्। तथाऽपि साधारणमीशितृत्वं श्रीश्रीशयोर्द्वौ च सदैकशेषी" इत्यादि। अहिर्बुध्न्यसंहितालक्ष्मीतन्त्रादिषु च विस्तरेणायमर्थोऽवधार्यः॥

26. திவ்யதம்பதிகளுக்கு உலகம் சேஷம் எ
நிரூபித்தல்.

வேதமும்,

அகாரேணோச்யதே விஷ்ணு: ஸர்வலோகேஶ்வரோஹரி: ।
உத்ருதா விஷ்ணுநாலக்ஷ்மீ: உகாரேணோச்யதே ததா
மகாரஸ்து தயோர்தாஸ: இதி ப்ரணவ லக்ஷணம்: ॥ இதி॥

'உலகங்களனைத்துக்கும் ஈச்வரனான விஷ்ணு அகார சொல்லப்படுகிறான். விஷ்ணுவினால் தூக்கப்பட்ட உகாரத்தால் கூறப்படுகிறாள். 'ம' என்னும் எ அவர்களிருவருக்கும் அடிமை என்பதைக் கூறுகிறது. இ ப்ரணவத்தின் (ஓம் என்னும் பதத்தின்) பொருளாகும் கூறுகிறது. உகார: அநந்யார்ஹம் நியமயதி (உகார அநந்யார்ஹ சேஷத்வம் பொருள் (பிறருக்கு அடிமை யாவதி என்பது ஏற்படுகிறது'. அங்ஙனமிருக்க, உகாரம் லக்ஷ்மிெ என்பது எங்ஙனம் பொருந்தும் ? எனின் வேறு மந்த்ரங்களு பல பொருள்கள் கூறப்படுவது போல், ப்ரணவத்திற்கு இடங்களில் பல பொருள்கள் சொல்லப்படுகின்றன. எ உகாரம் லக்ஷ்மியைத் தெரிவிப்பதாக பல இடா காணப்படுவதால் உகாரம் லக்ஷ்மீ வாசகம குறையொன்றுமில்லை. அஸ்யே சாநா - ஜகதோ விஷ்ணு ஈச்வரீம் ஸர்வ பூதாநாம் முதலிய ப்ரமாணங்களுக்கும் பொ முரண்பாடில்லை, விச்வவ்யசா இஷயந்தீஸுபூதி: சி அஸ்த்வதிதிருபஸ்தே । அஸ்யேநா முதலிய வாக்யங்களில் சப்தத்தோடு ஈசாநா விஷ்ணு பத்நீ சப்தங்களை ஸமாநாதி கர ப்ரயோகித் திருப்பதாலும் அதிதி சப்தம் பூமியைக் குறிப்ப அஸ்யே சாநா' என்பது பூமியை அறிவிக்கிறது என்பர் சில

'ஊர்த்வா திசாம்' என்னும் மேல் மந்த்ரத்தில் திசை பற்றிக் கூறுவதால், 'அஸ்யேசாநர' என்பதும் திசை பற்றியதே என்று குத்ருஷ்டிகள் சொல்லுகிறார்கள். ச்ருதியோடும், விஷ்ணு பத்நீத்வ லிங்கத்தோடும், ஸ்ம்ருதி வசனங்களோடும், அக்கருத்து முரண்படுவதால் இத் வ

என்பது மறுப்பதற்குரியது. பூஜ்யரான பராசரரும் விஷ்ணு புராணத்தில், த்வயை தத் விஷ்ணுநா சாம்ப ஜகத்வ் யாப்தம் சராசரம் (லக்ஷ்மீயே! ஜங்கமஸ்தாவர ரூபமான இவ்வுலகம், உன்னாலும் விஷ்ணுவாலும் வ்யாபிக்கப்பட்டு உள்ளது' 'யதா ஸர்வகதோ விஷ்ணு ஸ்ததைவேயம் தவிஜோத்தம (சிறந்த அந்தணரே! (மைத்ரேயரே) விஷ்ணு எல்லா விடங்களிலும் பரவி இருப்பது போல் இந்த லக்ஷ்மியும் பரவியிருக்கிறுள்) நாநயோ: வித்யதேபரம் - (இவர் இருவருள் யாவருக்கும் உயர்வில்லை) முதலிய வாக்யங்களால் சேஷித்வம் இருவரிடமும் உள்ளது என்பது உறுதி. அவ்வாறே, பாஞ்சராத்ரவசநமும், 'ஏகதத்வமிவோதிதௌ' (ஒரே தத்வம் போல் விஷ்ணுவும் லக்ஷ்மியும் தோன்றியுள்ளனர்) 'லக்ஷ்ம்யாஸ் ஸமஸ்த: சிதசித்ப்ரபஞ்ச: வ்யாப்ய ஸ்ததீசஸ்யது ஸாபி ஸர்வம்। ததாபி ஸாதாரண மீசித்ருத்வம் ஸ்ரீ ஸ்ரீசயோர்த்வௌச ஸதைகசேஷீ'' (சேதநா சேதந வடிவமான எல்லா ப்ரபஞ்சமும் லக்ஷ்மிக்கும் வ்யாப்யமானது. பகவானுக்கு அவளும் வ்யாப்யம். ஆனாலும் கட்டளையிடுதல் என்பது லக்ஷ்மிக்கும் பகவானுக்கும் பொதுவாக அமைகிறது. எப்பொழுதும் இருவரும் சேஷிகளே' என்று இருவரையும் ஸமமாக பகவத் சாஸ்த்ரவசநம் அறிவிக்கிறது. கீழே சொல்லப்பட்ட கருத்து, அஹிர்புத்ந்ய ஸம்ஹிதை, லக்ஷ்மீ தந்த்ரம் முதலிய நூல்களில் விரிவாகப் ப்ரதிபாதிக்கப்பட்டுள்ளது.

२७. भूमिनीलयोः लक्ष्म्यंशत्वनिरूपणम् ॥

एतेन भूम्यादेरपि तदंशत्ववचनं निर्व्यूढम्। अनुप्रवेशादेव हि अनन्त-विष्वक्सेनादेरपि सङ्कर्षणाद्यात्मकत्वमुच्यते। यथाविनियोग-मुपासनावान्तरभेदात् ब्रह्मणः पत्नीपरिजनादिसाहित्यराहित्यविकल्पः, न पुनर्भ्रान्तत्वशुद्धत्वकार्यकारणा वस्थादिविषयत्वात्; प्रागेव तत्र दूषणाभिधानात्। व्यूहविभवादिषु हेतुकार्यभावं सर्वं विग्रहविषयं वक्ष्यामः। तत्तद्व्यूहाद्यनुरूपाश्च लक्ष्म्यादिव्यूहादयः शास्त्रसिद्धाः। व्यूहादिषु मिथोऽङ्गाङ्गिभावादिकं स्वसंकल्पमात्रायत्तम्, ईश्वरस्य

स्वात्मानं प्रत्येव स्वस्यैच्छमङ्गत्वमिति न कश्चिद्विरोधः। ब्रह्मदृष्ट्याऽनुसन्धाने तु तत्तत्फलविशेषार्थं तदङ्गकत्वेन प्राधान्य दृष्टिरिति त्रय्यन्तोदितदृष्टिविध्यन्तरेष्विव न तत्त्वव्यवस्थाभङ्गः। न चैवमागमान्तर-प्रतिपाद्यतत्त्वेष्वपि प्रसङ्गः; तेषामागमानामप्रामाण्यस्य वक्ष्य-माणत्वात्। पञ्चरात्रप्रामाण्यस्य आगमप्रामाण्ये भाष्ये च श्रीपञ्चरात्राधिकरणे प्रपञ्चितत्वात्, अस्माभिश्च न्यायपरिशुद्धा वुक्तत्वात्। न च यन्त्रादय एव सामान्यतो निर्मूला इति वाच्यम्; तापनीयोपनिषदादिषु तद्दर्शनात्, प्रत्यक्षतः फलोपलम्भाच्च। अतस्तत्त्ववैपरीत्यम्, तदुक्तिमूलशास्त्राप्रामाण्यं वा न शङ्कनीयम्। अतः सिद्धमशेषचिदचित्प्रकारं ब्रह्म एकः श्रीमन्नारायण इति॥

27. பூமி, நீளை ஆகியோரும் லக்ஷ்மியின் அம்சமே என நிரூபித்தல்

இங்ஙனம் லக்ஷ்மீ, ஈச்வர கோடியைச் சேர்ந்தவள் என்று கூறியதால், ஜீவ கோடியைச் சேர்ந்த, பூமி தேவீ, நீளா தேவீ என்பவர்கள் லக்ஷ்மியின் உடல்கள். எனவே லக்ஷ்மியின் அம்சமே அவர்கள். அநந்தன் விஷ்வக்ஸேநர் இவர்களின் உள்ளே, ஸங்கர்ஷணன் முதலிய வ்யூஹ மூர்த்திகள் ப்ரவேசிப்பதால், அநந்தன் கருடன் முதலியவர்கள் ஸங்கர்ஷணன் முதலியோருடைய சரீரங்கள் என்று சொல்லப்படுகிறார்கள்.

ப்ரமாணங்களை அநுஸரித்து, உபாஸநங்களின் உட்பிரிவுகளைக் கொண்டு, ப்ரஹ்மத்திற்கு மனைவி, வேலையாட்கள் முதலியவர்களோடு சேர்க்கையும், பிரிவும் ஏற்படுகின்றனவே யொழிய, ப்ரஹ்மம், ப்ரமிக்கும் பொழுது, மனைவி முதலியவர்களோடு சேர்க்கையும், ப்ரமிக்காத காலத்தில் (சுத்தமாயிருக்கும் பொழுது, பிரிவும் என்றோ, ப்ரஹ்மம் கார்யமான பொழுது, மனைவி முதலியவர்களோடு சேர்க்கையும், காரணமான பொழுது பிரிவும் என்றோ மொழிவது பொருந்தாது. ஏனெனில், முன்பே இவையனைத்தும் குற்றமுள்ளவை எனக் கூறப்பட்டுள்ளது.

வ்யூஹ விபவாவதாரங்களில், வாஸுதேவனிடமிருந்து ஸங்கர்ஷணன், ஸங்கர்ஷணனிடமிருந்து ப்ரத்யும்நன், அநிருத்தன் என, விக்ரஹ விஷயகமான கார்ய காரணபாவத்தை நித்ய விபூதி பரிச்சேதத்தில் கூறப் போகிறார். எனவே வ்யூஹாதிகள் எல்லாம் ஒன்றே. வேற்றுமை அவற்றிற்கு இல்லை. அந்த அந்த வ்யூஹத்திற்குத் தக்கவாறு லக்ஷ்மீ வ்யூஹாதிகள். அவ்வந் நூல்களில் ஏற்கனவே சொல்லப்பட்டுள்ளன. வ்யூஹங்களெல்லாம் ஒன்று என்றால், வ்யூஹங்களில் சில குணங்கள் உண்டாகின்றன. சில மறைகின்றன என்பவை எவ்வாறு பொருந்தும்? என்று கேட்பதும் நன்றன்று. இங்ஙனம் தோன்றுவதற்கு இறைவனுடைய ஸங்கல்பமே காரணம் (ஸங்கல்பம் - விருப்பம் - அஃது ஜ்ஞாந வடிவம்) ஈச்வரன் எல்லா விடங்களிலும் ஒரே மாதிரி இருப்பவன். சில விசேஷயந்த்ரங்களில் ந்ருஸிம்ஹனான வாஸுதேவனை அங்கமாகக் கூறியிருப்பது முரண்பட்ட கருத்து எனின், அங்கு லக்ஷ்மீ ஸுதர்சநனை உடலாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மத்தைக் குறித்து, வாஸுதேவ வடிவமான ப்ரஹ்மம் தன் இச்சையால் (விருப்பத்தால்) அங்கமாகிறது என்று பொருள் கொள்ள வேண்டும்.

ப்ரஹ்மமாக ஒரு பொருளை உபாஸித்தல் 'மநோ ப்ரஹ்மேத்யுபாஸீத' என்பவை போல் அவ்வப் பயன்களை உத்தேசித்து உபாஸிப்பதால் வேதாந்தங்களில் பகரப்பட்ட த்ருஷ்டி விதி போல் தத்வ நிலை மாறுபடுவதில்லை. இவ்வாறாயின், சைவாகமத்தில் மொழிந்தபடி, விஷ்ணுவைச் சிவ சரீரமாக உபாஸிக்க நேரிடும். அதற்கும் ஈச்வர ஸங்கல்பமே காரணம் என்று சொல்ல ப்ரஸிங்கிக்குமெனின், அவ்வாகமங்கள் ப்ரமாணங்கள் அல்ல என மொழியப் போவதால் அங்ஙனம் கேட்பது பொருந்தாது என மறுக்கப்படுகிறது.

பாஞ்சராத்ராகமம் ப்ரமாணம் என்பது ஆகமப்ராமாண்யத்திலும் ஸ்ரீ பாஞ்சராத்ராதிகரணத்திலும் விரிவாக ப்ரதிபாதிக்கப்பட்டுள்ளது. நாமும் (ஸ்வாமி தேசிகனும்) ந்யாய பரிசுத்தியில் கூறியுள்ளோம். யந்த்ரம்

முதலிய நூல்களில் அவை உள்ளனவாகக் கூறப்பட்டிருப்பதாலும், பயனை நேராக மக்கள் கண்டிருப்பதாலும் அக்கூற்றைப் பொருந்தாக் கூற்றென மறுக்க. எனவே, சக்கரத்தாழ்வார், உயர்ந்தவரென்றோ பகவான் தாழ்ந்தவரென்றோ, இங்ஙனம் முரண்பட்ட கருத்தைக் கூறுவதால் யந்த்ர சாஸ்த்ரம் ப்ரமாணமன்று என்றோ யாரும் ஐயப்பட வேண்டாம். ஆகையால், பல வகைப்பட்ட, சேதநர் அசேதநங்கள் ஆகியவற்றை உடலாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மம் என்று சொல்லப்படும் ஸ்ரீமந் நாராயணன் ஒருவனே தத்வம் என்பது நிலை நிறுத்தப்பட்டது.

॥ २८. ईश्वरपरिच्छेदान्तिमश्लोकार्थवर्णनम् ॥

स्फारास्तीर्णभुजङ्गपुङ्गववपुः पर्यङ्कवर्यं गतौ
सर्गस्थित्यवसानकेळिरसिकौ तौ दम्पती नः पती।
नाभीपङ्कजशायिनः श्रुतिसुखैरन्योन्यबद्धस्मितौ
डिम्भस्याम्बुजसंभवस्य वचनैरोन्तत्सदित्यादिभिः ॥ ९० ॥

इति कवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य
वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु
श्रीन्यायसिद्धाञ्जने ईश्वरपरिच्छेदस्तृतीयः ॥

28. ஈஶ்வரபரிச்சேதத்தின் கடைசி ஶ்லோகத்தின் பொருளை நிரூபித்தல்

ஸ்பாராஸ்தீர்ண புஜங்க புங்கவ வபு: பர்யங்க வர்யம் கதௌ
ஸர்கஸ்தித்யவஸாநகேளிரஸிகௌ தௌதம்பதீந: பதீ।
நாபீபங்கஜசாயிந: ச்ருதிஸுகைர ந்யோந்ய பத்த ஸ்மிதௌ
டிம்பஸ்யாம் புஜ ஸம்பவஸ்யவச நைரோம்தத்ஸதித்யாதிபி: ॥ 90 ॥

நாபியில் (கொப்பூழில்) உள்ள தாமரை மலரில் தூங்குபவனும், தாமரை மலரில் தோன்றியவனும் குழந்தை வடிவினனுமான, ப்ரம்மனுடைய, காதுக்கினிய ஓம் தத் ஸத் முதலிய சொற்களைக் கேட்டு ஒருவர்க் கொருவர் சிரித்துக் கொண்டும், பெரிய விரிந்த ஆதிசேஷனுடைய உடலாகிய சிறந்த படுக்கையில் படுத்துக் கொண்டிருப்பவர்களும், படைப்பு, காத்தல், அழித்தல் என்னும் விளையாட்டுக்களில் சுவையுடையவர்களும், வேதாந்தங்களில் ப்ரஸித்தர்களுமான திவ்ய தம்பதிகளே எங்களுக்குத் தலைவர்களாகிறார்கள் (90

கவிதார்கிகஸிம்ஹமும் ஸர்வதந்த்ர ஸ்வதந்த்ரரும் ஸ்ரீமத் வேங்கடநாதருமான வேதாந்தாசார்யருடைய நூல்களுள் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநத்தில் மூன்றுவதான ஈச்வர பரிச்சேதம் முற்றிற்று.

॥ श्रीः ॥

१. नित्यविभूतिलक्षणम्

अथास्य नित्यविभूतिरुच्यते। त्रिगुणद्रव्यव्यतिरिक्तत्वे सति सत्त्ववत्त्वम्, स्वयम्प्रकाशत्वे सति सत्त्ववत्त्वम्, तमोरहितत्वे सति सत्त्ववत्त्वम्, निश्शेषाविद्यानिवृत्तिदेशविजातीयान्यत्वम्, इत्यादि तल्लक्षणम्। "आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्" "तेह नाकम्" "क्षयन्तमस्य रजसः पराके" "यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन्" "तदक्षरे परमे व्योमन्" "सहस्रस्थूणे विमिते दृढ उग्रे" इत्यादिभिस्तत्सिद्धिः। एवञ्च सति "तद्विष्णोः परमं पदं सदापश्यन्ति सूरयः" इत्यत्रापि व्यतिरेकनिर्देशबलात् स्वरूपाद्भेदे सिद्धे पदशब्दस्वारस्यात्, सदादृश्यत्वबलाच्च सदापश्यदने-कद्रष्टृविशिष्टस्थानविशेषसिद्धिः। अगत्या च विशिष्टविधिः "यदाग्नेयोऽष्टाकपालः" इतिवत्। प्रपञ्चितश्चायं स्थानविशेषो मोक्षधर्मे "एते वै निरयास्तात स्थानस्य परमात्मनः" इत्यादिभिः। सा च विभूतिः केनचित्प्रदेशेनानन्ता, केनचित्तु अवच्छिन्ना। आनन्त्यतमःपरत्वयोः श्रुतयोरवर्जनीयत्वात्। आनन्त्यमात्र-साम्येऽपि अनन्तत्रिगुणादपीयमधिकतरा; न्यूनाधिकभाववचनात्, अनन्तेष्वेव मिथस्तारतम्यस्य सिद्धत्वात्। देशेऽपि निदर्शयामः। आदित्यादूर्ध्वमपि गगनदेशोऽनन्तः, भूमण्डलादनन्तरः:, पाताळा-दनन्ततम इति। पादत्रिपादव्यपदेशश्च तदविषयोऽपि तद्देशतारतम्यस्यानु ग्राहको भवति। अयञ्च विभागो न समचतुर्भागाभिप्राय; "बुद्ध्यर्थः पादवत्" इत्युक्तत्वात्॥

1. நித்யவிபூதியின் இலக்கணம்.

ஈச்வரனான ஸ்ரீமந் நாராயணனை நிரூபித்த பிறகு அவருடைய நித்யவிபூதியை நிரூபிக்கிறார். ப்ரக்ருதியின் வேறுபட்டதும் ஸத்வம் என்னும் குணமுடையதுமான பொருளுக்கு நித்யவிபூதி என்பது பெயர். மேலும் தனக்குத்தானே தோன்றுவதோடு கூடிய

வேறுபட்ட இடத்தின் வேற்றுமையுடைமை முதலியனவும் நித்ய விபூதியின் இலக்கணங்கள் ஆகும். 'ஆதித்யவர்ணம் தமஸ: பரஸ்தாத் (ப்ரக்ருதிக்கு மேற்பட்ட இடத்தில் இருக்கும் ஸூர்யன் போன்ற நிறமுடைய பகவானை நான் அறிவேன்' தேஹநாகம் (அவர்கள் ஸ்வர்கத்தை) (வைகுண்டத்தை) (ப்ரக்ருதிக்கு அப்பாற்பட்ட இடத்தில் வஸிப்பவன்) யோ அஸ்யாத்யக்ஷ: பரமேவ்யோமந் (எவன் பரமபத்தில் இருந்து கொண்டு இவ்வுலகிற்குத் தலைவனாக இருக்கிறானோ) (ஆயிரம் கம்பங்களைக் கொண்டு உறுதியாகச் செய்யப்பட்ட மண்டபத்தில்) இதற்கு மேல் 'யத்ரதேவாநாம் அதிதேவ ஆஸ்தே (தேவர்களுக்கெல்லாம் தலைவனான பகவான் இருக்கிறார்) என்ற வாக்கியம் உள்ளது. ஆதித்யவர்ணம் முதலிய வாக்கியங்கள் ப்ரக்ருதி மண்டலத்திற்கு அப்பாற்பட்ட இடத்தை உணர்த்துவதால் அப்ராக்ருதமான நித்ய விபூதி இருப்பதை அறிகிறோம். எனவே 'தத் விஷ்ணோ: பரமம் (அந்த விஷ்ணுவினுடைய பரமபதத்தை நித்யரும் முக்தரும் எப்பொழுதும் பார்க்கிறார்கள்) என்றவிடத்திலும் 'விஷ்ணோ:' (விஷ்ணுவினுடைய) ஷஷ்ட் யந்தமான (ஆறாம் வேற்றுமையை யுடைய) விஷ்ணு பதத்தாலும், பத சப்தஸ்வாரஸ்யத்தாலும், எப்பொழுதும் பார்க்கிறார்கள் என்பதால் எப்பொழுதும் பார்க்கத்தக்கவன் என்றறியப்படுவதாலும் 'யதாக்நேய: அஷ்டாகபால: என்பது போல் இங்கும் எப்பொழுதும் பார்க்கும் அநேகர்களுடன் கூடிய நித்ய விபூதி என்னும் இடம் விதிக்கப்படுகிறது. அதாவது யதாக்நேய: அஷ்டாகபால: அமாவாஸ்யாயாம் பௌர்ணமாஸ்யாம் ச அச்யுதோபவதி என்பது பௌர்ணமாஸியிலும் அமாவாஸ்யையிலும் ஆக்நேய யாகத்தைச் செய்ய வேண்டும் என்று விதிக்கிறது. எட்டு கபாலங்களில் ஸம்ஸ்க்ருதமான புருடோசமும் அக்நி தேவதையும் இவ்வாக்கியத்திலேயே காணப்படுவதால் இதுதான் ஆக்நேய யாகத்தினுடைய உத்பத்தி வாக்யம். யாகஸ்யத் வேரூபே த்ரவ்யம் தேவதாச என்றல்லவா மீமாம்ஸ கர்மதம். இங்கே புரோடாச ரூபமான த்ரவ்யத்தையும் அக்நி ரூப தேவதையையும் ஆக்நேய யாகத்தை உத்தேசித்து விதிக்க வேண்டும். த்ரவ்யமும் தேவதையும் யாகத்திற்கு அங்கங்கள். ஒன்றைக் குறித்துப் பல அங்கங்களை விதித்தால் விதி ப்ரத்யயத்தை ஆவ்ருத்தி (திரும்பத் திரும்ப) செய்ய வேண்டும். அதாவது புரோடாச ரூபாங்கத்தை

விதிக்க ஒரு தரமும், அக்நி தேவதையை விதிக்க மற்றொரு த
விதிப்ரத்யயத்தைக் கொண்டு கூட்ட வேண்டும். அவ்
செய்தால் வாக்கியங்கள் இரண்டாகி விடும். அதற்குத்தான்
பேதம் என்பது பெயர். அதனின்றும் மீள்வதற்காகப்
குணங்களுடன் கூடிய ஒரு யாகம் விதிக்கப்பட
அப்பொழுது, அங்கங்களோடு சேர்ந்த ப்ரதானம் ஒன்று
முன் சொன்ன வாக்ய பேதம் வராது. எனவே அக்நி, புரோ
இவற்றுடன் கூடிய ஆக்நேய யாகத்தை யதாக்நேய: எ
வாக்கியம் விதிக்கிறது என்று பூர்வ மீமாம்ஸை
நிர்ணயிக்கப்பட்டது. 'ப்ராப்தே கர்மணி நாநே கோவி
சக்யதே குண: । அப்ராப்தே துவிதீயந்தே பஹவோऽப்யேகய
என்னும் ச்லோகம் அதற்குப் ப்ரமாணமாகும். இது
த்ருஷ்டாந்தம். அதைப்போல் நித்ய விபூதியையும், ஸதா
நேகத்ரஷ்ட்ருக்களாகிய விசேஷணத்தையும் இங்கே
வேண்டியிருப்பதால் வாக்யபேதம் வரும். ஸதா
நேநேகத்ரஷ்ட்ருத்வம் (எப்பொழுதும் பார்க்கும் அநேக
உள்ள தன்மை) கர்மா மற்றொரு வாக்யத்தால் அறியப்பட
ஒரே வாக்யத்தில் அங்கம் அங்கீ இவை காணப்படுதல்
இருக்குமிடத்தில் தான் விசிஷ்டத்திற்கு விதி சொல்ல மு
நித்ய விபூதி விஷயத்தில் எல்லாம் பொருந்தியிருப்
விசிஷ்டவிதி அங்கீகரிக்கப்படுகிறது. அதுவன்றி, பரமாத்ம
ஸ்வரூபம் மாத்திரமன்று. இச்செய்தி (இவை பரமாத்ம
இடத்தைப் பார்க்கும் போது நரகங்கள்) முதலிய வாக்கியங்க
விரிவாக மொழியப்பட்டுள்ளது. அந்த நித்ய விபூதி ஓர் இட
எல்லையற்றது. மற்றொன்றால் சிறியது. அதாவது கீழிட
அளவு உண்டு. மேலிடத்திற்கு அளவே இல்லை என்பது க
வேத வாக்கியமே அதில் ப்ரமாணமாகும் ப்ரக்ருதியைச் சி
என்றும், நித்ய விபூதியைப் பெரியது என்றும், (கீழே
உலகங்களனைத்தும் விஷ்ணுவின் கால்பாகம், மேலேயுள்
அனைத்தும் முக்கால் பாகம் என்று ஏற்றத் தாழ்வுகளை
ஓதுவதாலும், ப்ரக்ருதியும் நித்ய விபூதியும் பெரிய பொரு
என்று பொதுவாகக் கூறினாலும் சராவம் (மடக்கு)
இவற்றிற்கு வேற்றுமை உலகில் காணப்படுவத
பெரியதான ப்ரக்ருதியை க்காட்டிலும் இந்த நித்ய விபூதி
பெரியது. இதற்கு, ஸூர்யனுக்கு மேலேயும், ஆகாயம் பெ
பூமியைக் காட்டிலும் அவ்வாகாசம மிகப் பெரியது. பாதா

விட அது மிகமிகப் பெரியது என்று தேசத்தை இட்டும் உதாஹரணங்களைக் கூறுகிறோம். பாதோஸ்ய முதலிய வாக்கியங்களுக்குத் தேசம் என்று பொருள் கொள்ளாமல் அப்ராக்ருதமான போக்ய போக உபகரணங்கள் (அநுபவிப்பதற்குரிய பொருள்கள்) என்றும், நித்யர் முக்தர் என்றும் பொருள் கொண்டாலும், அவர்களும் கணக்கற்று இருப்பதால் அவற்றையுடைய இடமும் மிகப்பெரியது. என்பதை அறியலாம். ப்ரஹ்மத்திற்கு நான்கு கால்கள் உண்டு. என்று கூறியது, வாக்பாத: 'ப்ராண: பாத:' என்னுமிடத்தில் உபாஸிப்பதற்காகப் பாதம் என்று மொழிந்ததுபோல் இங்கேயும் (பாதோஸ்ய என்ற விடத்திலும் உபாஸிப்பதற்காக என்று கொள்ள வேண்டும். அதுவன்றி ப்ரஹ்மத்தின் கால்கள் ஸமான நான்கு கால்கள் என்பதைக் கூற அவ்வாக்கியங்கள் காட்டப்படவில்லை. எனவே நான்கு கால்களும் ஸமமற்றவை என்பது பெறப்படுகிறது. உபாஸநத்திற்காகவே அங்ஙனம் சொல்லப்பட்டது என்பதை 'புத்யர்த: பாதவத்' (சதுஷ்பாத்ப்ரஹ்ம ஷோடச கலம்பாதோஸ்ய விச்வா : பூதாநி, என்றளவிட்டுக் கூறியது உபாஸநம் செய்வதற்காக, வாக்பாத: முதலியவை போல் என்னும் ஸூத்ரத்தால் அறிகிறோம்.

२. नित्यविभूतेः अचेतनत्वनिरूपणम्

अचेतना चेयम्; जीवेश्वरकोटिविलक्षणत्वात्। स्वयम्प्रकाशा च। ''तत्रानन्दमया लोका भोगाश्चानन्दलक्षणाः'' ''आनन्दं नाम तं लोकं परमानन्दलक्षणम्'' ''तयोर्नौ परमव्योम निर्द्वन्द्वं सुखमुत्तमम्'' ''षाड्गुण्यप्रसरो नित्यस्वाच्छन्द्यादेशतां गतः'' इत्यादिसामर्थ्यात्। तथा ''किमात्मिकैषा भगवतो व्यक्तिः'' इति प्रश्ने ''यदात्मको भगवान्'' इति च सामान्यत उत्तरे कृते, पुनः ''किमात्मको भगवान्'' इति प्रश्ने ''ज्ञानात्मकः इत्याद्युत्तरमुक्तम्। अतो दिव्यमङ्गलविग्रहस्य ज्ञानात्मकत्वात् तद्द्रव्यात्मिकायाः सर्वस्या नित्यविभूतेर्ज्ञानात्मकत्वमुचितम्। ज्ञानात्मकत्वञ्चात्र स्वयम्प्रकाशत्वमेव। ज्ञानत्वेऽप्यात्मवत् अस्या निर्विषयत्वाकर्तृत्वे युक्ते। परस्मैभासमानत्वाच्च धर्मभूतज्ञानवत् पराक्त्वमुपपन्नम्। सुषुप्त्यादिकाले धर्मभूतज्ञानवत् बन्धकाले सा न

मतिवैभवे सत्यपि सा तन्निरपेक्षा; आत्मस्वरूपवत्। ज्ञानविषयत्वेऽपि स्वयम्प्रकाशत्वमपि अन्यत्राप्यभ्युपगतम्। एके तु निरतिशयदीप्तियोगात् ज्ञानावारकत्वाभावादेश्च स्वयम्प्रकाशत्वज्ञानत्वादिव्यपदेशः, अत्यन्तानुकूलरूपरसगन्धादियोगाच्च आनन्दसुखादिव्यपदेश इत्याहुः ॥

2. நித்ய விபூதி அசேதநம் என நிரூபித்தல்

இந்த நித்யவிபூதிக்கு அறிவு இல்லை. ஏனென்றால், ஜீவர் ஈச்வரன் இவர்களின் அது வேறுபட்டது. இஃது தனக்குத்தானே தோன்றக்கூடியது. (விளக்கமுடையது) இக்கருத்தை தத்ராநந்தமயா லோகா: போகாஶ்ச ஆநந்தலக்ஷணா: ஆநந்தம் நாமதத் லோகம் பரமாநந்தலக்ஷணம், தயோர் நௌபரம வ்யோம நிர்த்வந்த்வம் ஸுகமுத்தமம், ஷாட் குண்ய ப்ரஸரோ நித்ய ஸ்வாச்சந்த்யாத் தேசதாம் கத: முதலிய ப்ரமாணங்களால் அறியலாம். அங்ஙனமே, ஈச்வரனுடைய உடல் எத்தகையது? என்று வேதம் கேட்டு, இறைவன் எவ்வடிவினனோ அவ்வடிவமே உடல் என்று பொதுவாக விடை அளித்தது, பிறகு, இறைவன் வடிவம் எப்படிப்பட்டது ? என்று கேட்டு, இறைவன் அறிவு வடிவம் கொண்டவன் என்று பதில் கூறிற்று. இறைவனின் திவ்ய மங்கள விக்ரஹம் (உடல்) அறிவு வடிவமானது. அஃது நித்யவிபூதியின் விகாரம். ஆதலால் ஜ்ஞாநத் ரவ்யமான நித்யவிபூதியும் ஜ்ஞாந ஸ்வரூபமேயாகும் என்று சொல்லுதல் பொருந்தும். ஜ்ஞாந ஸ்வரூபம் என்பதற்குத் தனக்குத்தானே தோன்றுகை என்பது பொருள். நித்யவிபூதி அறிவுமயமானாலும் ஆத்மாவுக்குப் போல் எப்பொருளும் இதில் விஷயமாவதில்லை. இதுவும் (நித்யவிபூதியும்) கர்தா ஆவதில்லை. பிற அறிவில் இது விஷயமாவதால் ஜீவனுடைய தர்ம பூத ஜ்ஞாநத்தைப்போல் பராக்காகவும் விளங்குகிறது. தூங்கும்போது தர்ம பூதஜ்ஞாநம் விளங்காதது போல் ஸம்ஸார தசையில் இது விளங்குவதில்லை (தர்மபூதஜ்ஞாநம் விஷயத்தை விளக்கும் போது, தனக்குத்தானே தோன்றும், வேறு காலத்தில் தோன்றுது. அதுபோல் நித்ய விபூதியும், சில மக்களைக் குறித்து சில காலங்களில்தான் ஸ்வப்ரகாசமாகும் என்பது கருத்து) அங்ஙனமானால், ஸம்ஸார தசையில் நித்யவிபூதி விளங்காமற் போகட்டும் என்றால், பந்த தசையில் (ஸம்ஸார தசையில்) தர்மபூதஜ்ஞாநம் போல்

நாம் அறிகிறோம். எனவே அக்கேள்வி யுக்தமன்று என்று மறுக்கப்படுகிறது. இவ்வாறு கூறினால் ஸம்ஸார பந்தம் நீங்கிய முக்தர்களுடைய அறிவு விபுவாகையால் (பரவியிருப்பதால்) அதனாலேயே நித்ய விபூதி ப்ரகாசிப்பதால், நித்ய விபூதியை ஸ்வயம்ப்ரகாசம் என்று ஏற்றுக் கொள்வது வீண் ஆகும் என்று நீங்கள் கேட்பது பொருந்தாது. ஆத்மாவைப் போல் வேறறிவின் துணையின்றியும், நித்யவிபூதி ப்ரகாசிப்பதால் நித்யவிபூதிக்கு ஸ்வயம் ப்ரகாசத்வத்தை (தனக்குத்தானே தோன்றும் தன்மையை) அங்கீகரிக்கிறோம். ஆத்ம ஸ்வரூபம் ஜ்ஞாநத்தில் விஷயமானாலும் ஸ்வப்ரகாசத்வமும் அதற்கு இருப்பதுபோல் நித்யவிபூதிக்கும் இருக்கலாம். அதிகமான (மிக்க) ப்ரகாசம் கொண்டதாலும், அறிவை மறைக்காததாலும் இதனை ஸ்வயம் ப்ரகாசம் எவ்றும் ஜ்ஞாநம் என்றும் சிலர் கூறுகின்றனர். மிகவும் அநுகூலமான, ரூபம், ரஸம், வாஸனை முதலியவை சேர்ந்துள்ளதாலும் ஆநந்தம் என்றும், ஸுகம் என்றும் இந்நித்ய விபூதியை வ்யவஹரிக்கின்றனர்.

३. नित्यविभूतिः पञ्चोपनिषत्प्रतिपाद्यपञ्चभूतेन्द्रियमयी इति निरूपणम्

इयञ्च पञ्चोपनिषत्प्रतिपाद्यपञ्चभूतेन्द्रियमयी नित्यमुक्तेश्वराणामिच्छानुरूपशरीरेन्द्रियप्राणविषयरूपेणावतिष्ठते। त्रिगुणवदियमपि चतुर्विंशतितत्त्वात्मिकेति केचित्। तथापि न तत्त्वानां प्रकृतिविकृतिभावः। दिव्यमङ्गळविग्रहादेर्नित्यत्वश्रवणात्। अप्राकृतानामपि महदादीनां सद्भाव आकाशादिवत्। न हि आकाशाद्युपात्तास्तत्र वाय्वादयः। तत्र च शरीरादीनां संस्थानादीनि प्रायशः प्राकृततुल्यानि। शरीराणां शुभाश्रयादीनां पाण्यादिमत्त्वश्रवणात् तत्रेन्द्रियसद्भावसिद्धिः। चक्षुरादिशब्दानाञ्च प्रयुक्तानां गोलकादावमुख्यत्वात्। "इन्द्रियच्छिद्रविधुरा द्योतमानाश्च सर्वशः" इत्यादिवचनमुत्सर्गापवादनयेन कर्मकृतेन्द्रियप्रतिक्षेपपरम्; "अशरीरं वाव सन्तम्" इत्यादिषु कर्मकृतशरीरादिप्रतिषेधवत्। "अभावं बादरिः" इत्यधिकरणे "किं

भूतेन्द्रियरूपषोडशतत्फलसद्भावो भाष्यकारैरेव सूचितः। भट्टपराशरपादैश्च ईश्वरादीनां मनस्सद्भवो दर्शितः। यथा "यद्यप्येवं तर्कः स्वातन्त्र्येण स्वान्तसमर्थनासमर्थः, तथापि आगमानुग्रहेण प्रभवति। सन्ति चागमाः "मनसैतान् कामान् पश्यन् रमते" "मनोऽस्य दिव्यं चक्षुः" "सोऽन्यं कामं मनसा ध्यायीत" "मनसैवजगत् सृष्टम्" "एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च" इत्येवमादयः परावरप्रकरणेषु" इति स्वयमुक्तत्वात्। " बुद्धिरेवेदं मनइति मतान्तरमाचार्याणाम्; बुद्धिमान् मनस्वी इत्यविशेषनिर्देशात्, क्षुभितं मे मनः प्रशस्तं मे मन इति तदवस्थापरोक्ष्याच्च" इति मतान्तरमुक्तम्। विषयाश्चात्र भूषणायुधासन-परिवारायतनोद्यानवापिकाक्रीडापर्वतादयोऽतिविचित्रा नित्याः। केचित्तु कृतका अनित्याश्च। सन्ति हि तत्रापि तरुषु पल्लवकुसुमफलादयः परिणामाः, नदीषु फेनतरङ्गबुद्बुदादयः, विग्रहे च व्यूहविभवादयः। कालकृतकर्माधीनपरिणाममात्रं हि तेषु निषेध्यम्, न तु भगवत्सङ्कल्पमात्रकृतमपि। तदेवं शरीराण्यपि कानिचित् नित्याना-मीश्वरस्य च नित्येच्छापरिग्रहात् नित्यानि। कानिचिदनित्येच्छा-परिग्रहादनित्यानि। मुक्तानां तु कृतकान्येवानित्यान्यपि। ते हि कदाचिदशरीराः कदाचिच्च सशरीरा इति भाष्यादिषु प्रदर्शितम्। इन्द्रियाणि तु तत्रत्यानि सर्वाण्यपि नित्यानि, तत्रत्यव्योमादिव-देवोपादाननिरपेक्षत्वात्। तत्र कानिचित् नित्यैः, ईश्वरेण, च नित्यपरिगृहीतानि, कानिचित् कदाचित् परिगृहीतानि। मुक्तैस्तु तत्परिग्रहः शरीरवत् कादाचित्क एव। नित्यमुक्तानां शरीरादिपरिग्रहो भगवदभिमततत्कैङ्कर्यरूपभोगाय। भगवतोऽपि स्वभोगाय, स्वशेषभूत-नित्यमुक्तानन्दनाय, मुमुक्षूपास्यत्वसिद्धये च। स च भगवतः स्वसंकल्पादेव। मुक्तनित्यानां तु कदाचित् परमपुरुषमात्रसंकल्पात्, कदाचित् परमपुरुषसंकल्पानुविधायि स्वसङ्कल्पाच्च। तथा च सूत्रम्

3. நித்யவிபூதி பஞ்சோபநிஷத் ப்ரதிபாத்ய பஞ்ச பூதேந்த்ரியமயீ என நிரூபித்தல்

இஃது பஞ்சோபநிஷத்தால் கூறப்பட்ட ஐந்து பூதங்கள், பதினோரு இந்த்ரியங்கள் இவற்றின் வடிவமாகவும், நித்யர், முக்தர், ஈச்வரன் இவர்களுடைய விருப்பத்திற்கேற்றவாறு உடலாகவும் இந்த்ரியமாகவும், ப்ராணனாகவும் விஷயமாகவும் அமைந்துள்ளது. ப்ரக்ருதியைப் போல் இதுவும் இருபத்து நான்கு தத்துவ வடிவம் கொண்டது என்பர் சிலர். ஆயினும் தத்துவங்கள் ப்ரக்ருதி விக்ருதித் தன்மை கொண்டவையல்ல. (அதாவது ஸத்வரஜஸ்தமோ குணங்கள் கொண்ட ப்ரக்ருதி மஹாந் எனனும் தத்வத்தைக் குறித்துக் காரணம், அஹங்காரத்திற்கும் மஹத்தத்வம் காரணம் என்பது போல் ப்ரக்ருதி விக்ருதித் தன்மை இல்லை என்பது கருத்து) இறைவனுடைய திவ்ய மங்கள விக்ரஹம் (உடல்) நித்ய மென்று ச்ருதி மொழிவதே. இதற்குக் காரணம். ஆகாசம் முதலியவை போல் அப்ராக்ருதமான மஹத் முதலிய தத்துவங்களும் அங்கேயுள்ளன. அங்குள்ள வாயு முதலியவை ஆகாசத்தை முதற் காரணமாகக் கொண்டவையல்ல. நித்ய விபூதியிலுள்ள உடலமைப்பு முதலியவை அநேகமாக ப்ரக்ருதி மண்டலத்திலுள்ள சரீர அமைப்பைப் போன்றவையே. சுபாச்ரயம், முதலிய சரீரங்களெல்லாம் கை கால் முதலியவற்றையுடையவை என்று வேதம் ஓதுவதால் நித்ய விபூதியில் இந்த்ரியங்கள் உண்டு என்பது பெறப்படுகிறது. ப்ரயோகிக்கப்பட்ட சக்ஷுஸ் முதலிய சொற்கள் கோளகம் (சக்ஷுஸ் இந்த்ரியத்திற்கு ஆதாரம்) முதலியவற்றில் கௌணமானவை. அவ்வாறாயின், இந்த்ரியச் சித்ரவிதுரா: த்யோதமா நாம்ச ஸர்வச:' என்னும் வாக்யத்தால் இந்த்ரியங்கள் இங்கே இல்லை என்று ஏற்படுவதால் இந்த்ரியங்கள் உண்டு என்னும் வாக்கியம் எங்ஙனம் பொருந்தும் ? என்று கேட்பது ஸரியன்று. உத்ஸர்காபவாதந்யாயத்தால், இந்த்ரியச்சித்ர விதுரா என்பதற்கு புண்ய பாபங்களின் பயனாகத் தோன்றிய இந்த்ரியங்கள் இல்லை என்பது பொருள் கொள்வதால் அப்ராக்ருதமான இந்த்ரியங்கள் இருப்பதில் குறையொன்றுமில்லை. என அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது.

பதேஜுஹோதி) ஆட்டின் காலில் ஹோமம் செய்ய வேண்டும்) என்று இரு வாக்கியங்கள் உள்ளன. பொதுவாக ஹோமத்திற்கு ஆதாரமாக ஆஹவநீயாக்நி சொல்லப்பட்டிருந்தாலும். பதேஜுஹோதி என்னும் வாக்கியம் வீணாகாமலிருக்க, பத ஹோமம் தவிர மீதி இடங்களில்தான் ஹோமத்திற்கு ஆதாரம் ஆஹவநீயம் என்று சுருக்கிச் சொல்வது போல் இங்கும் பொதுவாக இந்த்ரியங்கள் நித்யவிபூதியில் இல்லை என்னும் வாக்கியத்திற்குக் கர்மக்ருதமான இந்த்ரியங்கள் நித்யவிபூதியில் இல்லை என்று பெறப்படுகிறது. 'பதேஜுஹோதி' என்னும் வாக்கியம் ஸோம யாகத்தில் ஆட்டை ஓட்டிக் கொண்டு வரும் போது, ஸப்தமேபதே ஜுஹோதி. அவ்வாட்டின் ஏழாவது அடி வைப்பில் நெய்யால் ஹோமம் செய்யும்படி விதிக்கப்பட்டிருக்கிறது. கீழ சொல்லப்பட்ட நித்ய விபூதியிலுள்ள இந்த்ரியங்கள் கர்மாவால் தோன்றியவையல்ல என்பதற்கு 'அசரீரம் வாவஸந்தம்' என்பது உதாஹரணமாகக் காட்டப்பட்டுள்ளது. (அதாவது) கர்மாக்களால் ஏற்பட்ட உடல் இல்லை என்று அசரீர சப்தத்திற்குப் பொருள் கொள்வது போல் இந்த்ரியச் சித்ர என்னும் வாக்யத்திற்கும் கர்மாக்களால் ஏற்பட்ட இந்த்ரியங்கள் நித்ய விபூதியில் இல்லை என்று பொருள் கொள்ள வேண்டுமே யொழிய இந்த்ரியங்களே கிடையாது என்று பொருள் கொள்ளக்கூடாது என்பது கருத்து. இந்த்ரிய சித்ர விதுரா: த்யோத்மாநாஶ்ச ஸர்வச: என்னும் வாக்கியத்திற்கு, இந்த்ரியங்களுக்கு இருப்பிடமான த்வாரமின்றியே சக்ஷுஸ் முதலியவை ப்ரகாசிக்கின்றன' என்பது பொருள். அபாவம் பாதரி: என்னும் அதிகரணத்தில் முக்தனுக்கு உடல் இந்த்ரியங்கள் உண்டா என்று ஐயப் பட்டு ஐம்பெரும் பூதங்களும் பதினோரிந்த்ரியங்களும் அவற்றால் தோன்றும் பயனும் உண்டு என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரராலேயே தெளிவாக்கப்பட்டது.

பூஜ்யரான பட்ட பராசரரும் ஈச்வரன் முதலியோர்க்கு மனம் உண்டு என்று ஸாதித்து உள்ளார். எடுத்துக்காட்டு - தர்கமானது தானே தனியாக நிச்சயத்தைக் கூறுவதில் தகுதியற்றது ஆயினும் வேதத்தைப் பின்பற்றித் துணிவைக் கூறுவதில் வல்லது. மந ஸைதாந் காமா நபச்யந்ரமதே (மனத்தால் விரும்பிய இக்கல்யாண குணங்களைப் பார்த்துக் கொண்டு விளையாடுகிறான்) மந: அஸ்ய திவ்யம் சக்ஷு: (இவனுக்கு மநமே சிறந்த கண்ணாகும்) ஸ:

நினைக்க வேண்டும்) மநஸைவ ஜகத் ஸ்ருஷ்டம் மனத்தாலேயே (ஸங்கல்பத்தாலேயே உலகம் படைக்கப்பட்டது. (ஏதஸ்மாத் ஜாயதே ப்ராண: மந: ஸர்வேந்த்ரியாணிச (இந்தப் பரமாத்மாவிடமிருந்து ப்ராணன், மநம், எல்லா இந்த்ரியங்களும் தோன்றின) போன்ற வாக்கியங்கள் கீழ்க்கூறிய கருத்துக்களுக்கு எடுத்துக்காட்டாக அமைந்துள்ளன. அவை பராவர ப்ரகரணங்களில் உள்ளன என்பதையும் அவரே மொழிந்துள்ளார். அறிவே மனம் என்பது ஆசார்யருடைய வேறு மதமாகும். ஏனென்றால், 'புத்திமாந்மநஸ்வீ' (புத்தியுள்ளவனே மனமுடையவன்) என்று மனத்தையும் புத்தியையம் ஒரே பொருளில் ப்ரயோகித்துள்ளார். மேலும் க்ஷுபிதம் மேமந: (என் மனம் கலங்கியுள்ளது, ப்ரசஸ்தம் மேமந: (என் மனம் சிறந்துள்ளது) என்னும் வாக்கியங்களால் மநம் ப்ரத்யக்ஷத்தில் விஷயமாகச் சொல்லப்பட்டு உள்ளது. மனத்தை, இந்த்ரியமாகக் கொண்டால் (புத்தியாகக் கொளளாமல்) அதீந்த்ரியமாதலால் (இந்த்ரியத்திற்கு விஷயமாக மாட்டாமையால்) மநத்திற்கு ப்ரத்யக்ஷம் வராமற் போகும். (க்ஷுபிதம்மந: முதலிய கீழே சொன்ன ப்ரத்யக்ஷங்கள் வராமற் போகும் என்பது கருத்து.)

நித்ய விபூதியின் விஷயங்கள் அணி ஆயுதம் உட்காருமிடம், வேலையாட்கள், இருப்பிடங்கள், தோட்டங்கள், நடவாபிகள் விளையாட்டு மலை முதலியவை நித்யங்களாகவும் மிகவும் அற்புதங்களாகவும் அமைந்துள்ளன. சில விஷயங்கள், செய்யப்பட்டனவாகவும் அநித்யங்களாகவும் இருக்கின்றன. அங்கும் (நித்ய விபூதியிலும்) மரங்களில் தளிர், மலர், பழம் முதலிய பரிணாமங்களும் (திரிபுகளும்) ஆறுகளில் நுரை, அலை, குமிழி முதலியனவும், உடலில் வ்யூஹம், விபவம் முதலியவையும் இருப்பதை நூல்கள் வாயிலாக நாம் அறிகிறோம். காலத்தாலும், புண்யம், பாபம் என்னும் கர்மாக்களாலும் பரிணாமம் (திரிபு மட்டும்) அவற்றில் விலக்கத்தக்கவை. அதுவன்றி இறைவனின் விருப்பத்தால் செய்யப்பட்டவையன்று. ஆகையால் நித்யர் ஈச்வரன் இவர்களுடைய சில உடல்கள் அவர்களுடைய நித்யமான இச்சையால் (விருப்பத்தால் எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டன வாதலால் அவை நித்யங்கள். சில உடல்கள் அவர்களுடைய அநித்யமான இச்சையால் (விருப்பத்தால்) எடுத்துக் கொள்ளப்பட்டதால் அவை அநித்யங்கள் முக்தருடைய

முக்தர்கள் சில காலங்களில் உடலற்றவர்களாகவும், சிற்சில காலங்களில் உடல்களைப் பெற்றவர்களாகவும் இருக்கின்றனர். என்பதை ஸ்ரீ பாஷ்யம் முதலிய நூல்கள் வாயிலாக நன்கு அறியலாம். அங்குள்ள ஆகாயம் போல் முதற் காரணத்தை அபேக்ஷிக்காதலால் அங்கே உள்ள இந்த்ரியங்களனைத்தும் நித்யஙகளே. அங்கே சில இந்த்ரியங்களை நித்யர்களும் ஈச்வரனும் எப்பொழுதும் எடுத்துக் கொண்டுள்ளனர். சிலவற்றை ஏதாவதொரு காலத்தில் எடுத்துக் கொள்கின்றனர். முக்தர்களோ எனின், உடலைப்போல் அவ்விந்த்ரியங்களையும் ஏதோ ஒரு காலத்தில் எடுத்துக் கொள்கின்றனர். நித்யர் முக்தர், இவர்கள் உடலை எடுத்துக் கொள்வது இறைவனுக்கு விருப்பமான அடிமை செய்வது என்னும் இன்பத்தைப் பெறுவதற்காக. இறைவனும் தன் இன்பத்திற்காகவும்தன் அடியார்களான நித்யர்முக்தரை மகிழ்விப்பதற்காகவும், மோக்ஷத்தை விரும்புபவர்கள் உபாஸிப்பதற்காகவும், சரீரம் முதலியவற்றை எடுத்துக் கொள்கிறான். அதுவும் இறைவனுடைய ஸங்கல்பத்தாலேயே உண்டாகிறது. முக்தர்களும் நித்யர்களுமோ எனின் சிற்சில காலங்களில் இறைவன் ஒருவனுடையவே ஸங்கல்பத்தாலும், சில காலங்களில் இறைவனுடைய ஸங்கல்பத்தை அநு ஸரித்த தங்களுடைய (நித்யர் முக்தர்) ஸங்கல்பத்தாலும் சரீரத்தை எடுத்துக் கொள்கின்றனர். 'தந்வபாவே ஸந்த்யவது பபத்தே:' (ஸ்ருஷ்டிக்கப்பட்ட உடல்களிராவிடின், ஸ்வப்நத்தில் இறைவன் ஸ்ருஷ்டித்த உபகரணங்களைக் கொண்டு ஜீவன் அநுபவிப்பது போல் இங்கேயும் இறைவனால் படைக்கப்பட்ட உபகரணங்களாலேயே அநுபவிக்கிறான் என்பது பொருத்தமடையது என்னும் ஸூத்ரமும் 'பாவே ஜாக்ரத்வத்' (உபகரணங்களிருந்தால் விழித்திருக்கும் போது அநுபவிப்பது போல் ஜீவன் அநுபவிக்கிறான்) என்னும் ஸூத்ரமும் கீழ்க் கூறிய கருத்திற்கு ஏற்றவாறு அமைந்துள்ளன.

४. ज्ञानस्य नित्यत्वैकत्वप्रतिपादनम्

ननु नित्यस्यैकस्यैव ज्ञानस्य संसारदशायां कर्मणा संकोचविकासभेदात् सुखदुःखेच्छाद्वेषादिरूपावस्थाभेद उपपन्नः, ईश्वरस्य विपाकदशापन्नजीवकर्माख्य सहकारितारतम्यात् विषमत्रिगुण-परिणामहेतवः सन्तु नाम संकल्पाः [illegible]

कर्मकालाद्युपाधिविधुराणां संकोचविकासरहितसमस्त वस्तुगोचरधियां मुक्तनित्येश्वराणां कथं कादाचित्केच्छासङ्कल्पतत्कृतानन्दादि ज्ञानावस्था-विशेषा घटन्ते ? उच्यते।

उल्लेखभेदाः क्रमशः सन्ति सर्वज्ञसंविदि।
न चेत्कार्येषु भूतैष्यद्वर्तमानादिधीः कथम्॥ ९१॥

कर्माद्युपाध्यभावेऽपि मुक्तादीनां प्रवर्तते।
इच्छासंकल्पदेहादिरीश्वरेच्छाविशेषतः॥ ९२॥

ईशेच्छायास्तु वैषम्यं व्यष्टौ कर्मविशेषतः।
समष्टौ गुणवैषम्यात् तन्मूलात्कालतोऽपि वा॥ ९३॥

कालस्य तादृशावस्था क्षणादीनां प्रवाहतः।
सोऽप्युपाधिप्रवाहाद्वा यद्वा पूर्वक्षणादितः॥ ९४॥

उपाधिभिः क्षणाद्यैर्वा पूर्वैरुपहितत्वतः।
तेषूत्तरेषु हेतुः स्यादिच्छासन्ततिरैश्वरी॥ ९५॥

अप्राकृतविचित्रार्थसिसृक्षा विषमा तु या।
साऽपि प्रवाहानादित्वात् नोपाध्यन्तरमीक्षते॥ ९६॥

इच्छासंकल्पसृष्टीनां चक्रवद्वा प्रवर्तनात्।
स्यादीशबुद्ध्यवस्थानां तत्र बीजाङ्कुरक्रमः॥ ९७॥

आगमैरैश्वरीं शक्तिं अतर्क्यामुपगच्छताम्।
ईशस्य तत्तत्सृष्ट्यादौ सहकार्यन्तरेण किम्॥ ९८॥

अनित्यमपि विज्ञानमीशस्यास्तीति केचन।
तदा त्वप्राकृताक्षादेस्तद्विकासोपयोगिता॥ ९९॥

यथोक्तं वरदविष्णुमिश्रैः "ईश्वरज्ञानस्य अनित्यस्य सर्वविषय-नित्यज्ञानगृहीतग्राहित्वात्" इति। अतः सिद्धं नित्यानित्येच्छाभेदात् ईश्वरादेर्नित्यानित्यशरीरादिमत्त्वम्॥

4. அறிவு நித்யம் ஒன்று என நிரூபித்தல்

நாம் அறிவை நித்யம் என்றும் ஒன்று என்றும் அங்கீகரித்துள்ளோம். அதற்கு ஸம்ஸார தசையில் புண்ய பாபங்களால் விரிவும் சுருக்கமும் உண்டாகின்றன. அதனால், அவ்வறிவு ஸுகம், துக்கம் இச்சை, த்வேஷம் என்னும் தன்மையை அடைகிறது. என்பது பொருந்தும். ஈச்வரனுக்கும் பக்குவமடைந்த ஜீவனுடைய கர்மா என்னும் துணைக் காரணத்தின் ஏற்றத்தாழ்வினால் விஷமமான ப்ரக்ருதியின் (ஸ்தவம் ரஜஸ் தமஸ் என்னும் குணங்களில் ஒன்று ப்ரக்ருதியில் அதிகமாகவோ குறைவாகவோ காணப்பட்டால் அப்பிரக்ரதி விஷமமான ப்ரக்ருதியாகும்). விகாரமான தேஹம் முதலிய திரிபையுடைய பொருள்களுக்குக் காரணமான ஸங்கல்பங்களும் இருக்கட்டும். ஆனால், இச்சை ஸங்கல்பம், ஆநந்தம் என்னும் அறிவின் தன்மைகள், புண்ய பாபங்கள் வயப்பட்டவை. முக்தர்களோ புண்ய பாபங்களின் நீக்கியவர்கள். அத்தகைய அவர்களுடைய அப்ராக்ருதமான உடலின் பரிணாமங்களில் கர்ம காலம் முதலிய உபாதிகள் காரணமாக அவ்வாறிருக்கும் போது, இச்சை ஸங்கல்பங்களோ அவற்றால் உண்டான ஆநந்தம் முதலியனோ, முக்தர் நித்யர் ஈச்வரன் இவர்களுக்கு எங்ஙனம் பொருந்தும் ? எனின் விடை கூறுகிறோம் ச்லோகங்கள் உல்லேகூ..... கதம் எல்லாவற்றையும் அறிந்த முக்தர்கள் ஈச்வரன் ஆகியோருடைய அறிவில் சில உல்லேக ஊஹ வேற்றுமைகள் கர்மாவின் அடிப்படையாகத் தோன்றியவையாகும். அவ்வாறிராவிடின், செயல்களில் இச்செயல் முன்பே நடந்தேறியது. இது நடக்கப் போகிறது. இஃது இப்பொழுது நடைபெறுகிறது, என்னும் மூன்று காலங்களைக் கொண்ட அறிவு எங்ஙனம் உண்டாகும் ? (அதாவது செயல் நடந்த காலத்திலும் எதிர்காலத்தையும் நிகழ்காலத்தையும் குறித்தால் அவ்வறிவு ப்ரமம் ஆக நேரிடும் ஆதலால் நடந்த காலத்தில் இறந்த காலத்தையும், நடக்கிற காலத்தில் நிகழ் காலத்தையும் அவ்வறிவு புலப்படுத்துகிறது என்று ஒப்புக் கொள்ள வேண்டும். எனவே அறிவு நித்யமானாலும், அவ்வக் காலங்களில் இச்சையாகவும் ஸங்கல்பமாகவும் ஆநந்தமாகவும் மாறுவதில் குறையொன்றுமில்லை

முக்தர்களுக்குக் கர்மா முதலிய காரணங்கள் இராவிட்டாலும், ஈச்வரனுடைய ஸங்கல்ப விசேஷத்தால், இச்சை, ஸங்கல்பம் தேஹம் முதலியவை செயல்படலாம் (92)

வ்யஷ்டிஸ்ருஷ்டியில் (பஞ்சீகரணத்திற்குப் பிறகு உண்டாகும் ஸ்ருஷ்டியில் கர்மாவின் சிறப்பாலும்) ஸமஷ்டிஸ்ருஷ்டியில் (பஞ்சீகரணத்திற்கு முன் செய்யப்படும் (உண்டாகும்) ஸ்ருஷ்டியில்) ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் என்னும் குணங்களின் ஏற்றத்தாழ்வாலோ, அக்குணங்களுக்குக் காரணமான காலத்தாலோ ஈச்வரனுடைய இச்சைக்குப் பிற இச்சைளைக் காட்டிலும் வேறுபாடு உண்டு (93)

ச்லோ :- காலஸ்ய .... க்ஷணாதித: (94)

காலத்திற்கு ஈச்வரனுடைய இச்சையைக் காட்டிலும் வேறுபாட்டிற்குக் காரணமாயிருக்கும் தன்மை க்ஷணம் முதலியவை ஒன்றன் பின் ஒன்ருகத் தொடர்ந்து வருவதால் உண்டாகிறது. அந்த க்ஷணத் தொடர்ச்சியும் ஸூர்யனுடைய கதி முதலியவற்றால் ஏற்படுகிறது. அல்லது அதற்கு முன் இருந்த க்ஷணத்தால் தோன்றுகிறது. (94)

ச்லோ :- உபாதி .... ஐச்வரீ (95)

உபாதிகளே ஈச்வரனுடைய இச்சைகயைக் குறித்துக் காரணம் என்ருல், எல்லாச் செயல்களுக்கும் ஈச்வரேச்சை காரணம் என்று கூறியது பொருந்தாதே என்ற கேள்விக்கு இச்சுலோகம் விடையாக அமைந்துள்ளது. முன் க்ஷணத்தோடு கூடிய ஈஶ்வரனுடைய இச்சையோ முன் க்ஷணத்தின் உபாதியோடு கூடிய ஈச்வரனுடைய இச்சையோ மேன் மேலும் உண்டாகும் இச்சைக்குக் காரணம் ஆகலாம். எனவே, ஈஶ்வரனுடைய இச்சையின் தொடர்ச்சி இருப்பதால் ஈச்வர இச்சை காரணம் என்று கூறுவதில் தவறில்லை. (95)

ச்லோ :- (அப்ராக்ருத .... க்ஷதே (96)

விஷமமான அப்ராக்ருதமாயும் விசித்ரமாயுமுள்ள பொருளைப் படைக்கும் விருப்பமும் தொடர்ந்து வருவதால், வேறு காரணத்தை நாடுவதில்லை. மேன்மேலும் வரும் இச்சையைக் குறித்து, இதற்குமுன் உள்ள இச்சை தொடர்ந்து வருவதால் இச்சை வேறொன்றையும் அபேக்ஷிக்கக் காரணமாகிறது என்பது கருத்து

இச்சை ஸங்கல்பம் ஸ்ருஷ்டி இவற்றைச் சக்கரம் போல் செய்விப்பதால் இறைவனுடைய அறிவின் தன்மைகளுக்கு பீஜாங்குரந்யாயம் த்ருஷ்டாந்தமாக அமையலாம் (த்ருஷ்டாந்தம் - (உவமை) (அதாவது முதன்முதலில் இறைவன் பொதுவாக விரும்புகிறான். பிறகு இச்செயலைச் செய்து முடிப்பேன் என்று நினைக்கிறான். அதன்பிறகு ஸ்ருஷ்டிக்கிறான். அதற்கடுத்த கணமே வேறொன்றை விரும்புகிறான் மறுபடியும் அதனை நினைக்கின்றான். அதன்பின் படைக்கிறான். மறுபடியம் வேறொன்றை விரும்புகிறான். இவ்வாறு முன் செயலின் முடிவே, மேன்மேலும் நடக்கும் செயலில் தொடர்ச்சியாகக் காரணமாகிறது. எனவே சக்கரம் போல் செயலைச் செய்விப்பதால் பீஜாங்குரந்யாயம் எடுத்துக் காட்டாக அமைகிறது (97)

ச்லோ :- ஆகமைரைஶ்வரீம் .... கிம் ॥ (98)

வ்யஷ்டிஸமஸ்ஷ்டி ஸ்ருஷ்டிகளில் வேதங்களால் ஊஹிக்க முடியாத ஈச்வரனுடைய சக்தியை அங்கீகரிப்பவர்களுக்கு வேறு துணைக் காரணங்களால் என்ன பயன்? (அப்ராக்ருதமான பொருள்களைப் படைப்பதில் கர்மா முதலியவை வேண்டா என்பது கருத்து.)

ச்லோ :- அநித்யமபி .... யோகிதா ॥ (99)

ஈஶ்வரனுக்கு அநித்யமான அறிவும் உண்டு என்று சிலர் மொழிகின்றனர். ததாது - ஜ்ஞாநம் நித்யம் என்ற பக்ஷத்தில் அவனுக்கு (ஈஶ்வரனுக்கு உள்ள அப்ராக்ருதமான கண், காது முதலிய பொறிகள் அலங்காரமாக (அழகுக்காக) இருப்பனவாகும். (99) (முன்பு அறிவு, நித்யம், உல்லேகங்களை அநித்யங்கள் என்றோம். இப்பொழுது அறிவே அநித்யம் என்கிறோம். இதுவே முன் கூறிய பக்ஷத்திற்கும் இந்த பக்ஷத்திற்கும் உள்ள வேற்றுமையாகும். வரத விஷ்ணுமிச்ரரும், ஈச்வரனுடைய அநித்யமான ஜ்ஞாநம் (அறிவு) எல்லாவற்றையும் விஷயீகரிக்கும் நித்ய ஜ்ஞாநத்தால் அறிவிக்கப்பட்டதையே புலப்படுத்துவதால் (ஈஶ்வர ஜ்ஞாநஸ்ய அநித்ய ஸர்வ விஷய நித்ய ஜ்ஞாந க்ருஹீதக்ராஹித்வாத்) என்று ஈச்வரனுக்கு அநித்ய ஜ்ஞாநம் உண்டு என்று மொழிந்துள்ளார். ஆகையால் நித்ய இச்சை அநித்ய இச்சை என்ற வேறுபாட்டால், ஈஶ்வரன் முதலானோர்க்கு நித்ய சரீரங்களும் அநித்ய சரீரங்களும் உண்டு என்பது பெறப்பட்டது.

५. ईश्वरशरीरे सूक्ष्मव्यूहविभवादीनां अस्तित्वनिरूपणम्

ईश्वरशरीरे च सूक्ष्मव्यूहविभवादिभेदाः श्रीमत्पञ्चरात्रादिभिः प्रपञ्चिता अवगन्तव्याः। संग्रहस्तु; सूक्ष्मं केवलषाड्गुण्यविग्रहं वासुदेवाख्यं परं ब्रह्म पूर्वोक्तम्। परस्मिन्नेव शान्तोदितनित्योदितविभागोऽपि भाव्यः। वासुदेवसंकर्षणप्रद्युम्नानिरुद्धरूपो व्यूहः। उत्तरोत्तरः पूर्वपूर्वकारणकः। तत्र वासुदेवे ज्ञानादिगुणाः षडपि आविर्भूताः। संकर्षणादिषु त्रिषु शास्त्रप्रवर्तनसंहाराद्यौपयिकगुणद्वन्द्वत्रयोन्मेषेण चतुष्कमनाविर्भूतम्। सर्वे ते सर्वत्र सन्त्येव। एषाञ्च प्रत्येकमवान्तरावतारा अनन्ताः। पद्मनाभमत्स्यादिदशकादयो विभवभेदाः। स्वयंव्यक्तदैवार्षादयस्तु अर्चावतारभेदाः। दैवादिष्वपि विशिष्टप्रतिष्ठानन्तरं प्रसादोन्मुखेश्वरसंकल्पाधीनमप्राकृतत्वमनुसन्धेयम्। प्राकृताप्राकृतसंसर्गोऽपि नानुपपन्नः।

अन्यथा प्राकृतलोकेषु भगवदवताराः, परमपदेऽपि अर्चिरादिमार्गेण सूक्ष्मशरीरस्य, वैदिकपुत्रादेर्वा गमनं कथं घटेत? हृत्पद्मकर्णिकामध्यगतस्य अन्तर्यामिणः परस्य विशेषतः सूक्ष्मान्तर्याम्यवतारः विचित्राच भगवत इव विग्रहस्यापि व्याप्त्यादिशक्तिः। तयैव धर्मिग्राहकसिद्ध्या विपरीततर्काणां प्रतिक्षेपः। श्रीमद्गीतैकादशाध्याये च विग्रहस्य व्यापकत्वकारणत्वादिकं व्यक्तमेव भाष्यकारैः प्रतिपादितम्। "इहैकस्थं जगत् कृत्स्नं पश्याद्य स चराचरम्। मम देहे गुडाकेश ! यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि॥" इति "इह मम एकस्मिन् देहे तत्रापि एकस्थं एकदेशस्थम्, सचराचरं कृत्स्नं जगत् पश्य। यच्चान्यत् द्रष्टुमिच्चसि, तदप्येकदेहैकदेश एव पश्य" इत्युक्तम्। तथा "तत्रैकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा। अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा॥" इति "....देवदेवस्य दिव्यशरीरेऽनेकधा प्रविभक्तं ब्रह्मादिविविधविचित्रदेव-

तिर्यङ्मनुष्यस्थावरादिभोक्तृवर्गपृथिव्यन्तरिक्षस्वर्गपाताळातलवितल-सुतलादि भोगस्थान भोग्यभोगोपकरणभेदभिन्नं प्रकृतिपुरुषात्मकं कृत्स्नं जगत्'' इत्युक्तम्। तथा ''सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम। देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकाङ्क्षिणः॥'' इति ''ममेदं सर्वस्य प्रशासनेऽवस्थितं सर्वाश्रयं सर्वकारणभूतं रूपं यद्दृष्टवानसि, तत् सुदुर्दर्शं न केनापि द्रष्टुं शक्यम्'' इत्याद्युक्तम्। अस्त्रभूषणाध्यायोक्तश्च सर्वाश्रयत्वप्रकारोऽनुसन्धेयः।

अन्यत्रचोक्तं भगवता पराशरेण

''समस्ताः शक्तयश्चैता नृप ! यत्र प्रतिष्ठिताः।
तद्विश्वरूपवैरूप्यं रूपमन्यद्धरेर्महत्॥

समस्तशक्तिरुपाणि तत्करोति जनेश्वर !।
देवतिर्यङ्मनुष्याख्याचेष्टावन्ति स्वलीलया॥'' इत्यादि

एषु सर्वेषु भगवतो विग्रहेषु सांसारिकफलप्रदान एव मात्रया तारतम्यम्। निश्रेयसं सु व्यापकानुसन्धायिनां सर्वत्र हस्तापचेयम्। यच्च ''विभवार्चनात् व्यूहं प्राप्य'' इत्यादि, तत् व्यापकानुसन्धान-विधुराधिकारिविशेषापेक्षयेति मन्तव्यमिति॥

संविद्या निरवद्यनन्दथुमयी निष्कृष्टसत्त्वाकृतिः
स्वाच्छन्द्यात्कमलापतेर्भगवतो भोगाय लोकायते।
चिन्तादूरतरा चिरन्तनतमोनिश्शेषमोक्षस्थली
चित्ते सन्निदधातु मे शुभतरस्वैरावतारात्मिका॥ २०० ॥

इति कवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु श्रीन्यायसिद्धाञ्जने

5 ஈஶ்வரனுடைய உடலில் ஸூக்ஷ்மவ்யூஹ விபவாதிகளின் உண்மையை நிரூபித்தல்

ஈஶ்வரனுடைய சரீரத்தில், ஸூக்ஷ்மம், வ்யூஹம், விபவம் என்னும் பிரிவுகள் ஸ்ரீமத் பாஞ்சராத்ரம் முதலிய ஆகமங்களில், விரிவாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளன. அவற்றை அங்கேயே அறிக. அதன் சுருக்கமாவது ஸூக்ஷ்மமென்பது ஆறு குணங்கள் (ஜ்ஞாநம், சக்தி, பலம், ஐஶ்வர்யம், வீர்யம், தேஜஸ்) அமைந்த உடலைக் கொண்ட வாஸுதேவன் என்னும் பரப்ரஹ்மமாம். அஃது 'ஆயிரம் கம்பங்களையுடைய' என்ற ச்ருதி வாக்யத்தில் மொழியப்பட்டது. பரவாஸுதேவனிடத்திலேயே, 'சாந்தோதிதம், நித்யோதிதம் என்னும் பிரிவும் அறியத்தக்கது. அதாவது 'நித்யோதிதாத் ஸம்பபூவ ததாசாந்தோதி தோஹரி: (நித்யோதிதன் என்னும் பெயர் கொண்ட பரவாஸுதேவனிடமிருந்து சாந்தோதிதன் என்னும் மூன்று வ்யூஹங்களுக்கும் காரணமான வாஸுதேவன் தோன்றினான்) என்பது கருத்து. வாஸுதேவன், ஸங்கர்ஷணன், ப்ரத்யும்நன், அநிருத்தன் என்னும் வடிவங்களையுடையதுவ்யூஹமாகும். மேன்மேலும் தோன்றும் உருவங்களுக்கு முன்முன் தோன்றிய உருவங்கள் காரணங்களாகும். அவற்றுள், வாஸுதேவனிடத்தில், ஜ்ஞாநம், சக்தி, முதலிய ஆறு குணங்களும் தோன்றுகின்றன. ஸங்கர்ஷணன், ப்ரத்யும்நன் அநிருத்தன் ஆகிய மூவரிடம் நூலைச் செய்து கற்பித்தல் அழித்தல் முதலியவற்றிற்கு ஏற்ப, இரண்டு மூன்று குணங்கள் தலைதூக்கி நிற்பதால் நான்கு குணங்கள் தோன்றுவதில்லை. எல்லாக் குணங்களும் எல்லோரிடமும் உள்ளனவே. இவர்களுள் ஒவ்வொருவரும் செய்த அவதாரங்களும் எண்ணற்றவையாகும்.

பத்மநாபன் மத்ஸ்யம் முதலிய பத்து அவதாரங்களும் விபவாவதாரத்தின் பிரிவுகளேயாகும். ஸ்வயம்வ்யக்தம், தைவம், ஆர்ஷம் முதலியவை அர்சாவதாரத்தின் பிரிவுகளேயாகும். தைவம் முதலிய அவதாரங்களிலும் சிறப்பான ப்ரதிஷ்டை செய்தவுடன் அநுக்ரஹத்திற்குக் காரணமான ஈஶ்வரனுடைய ஸங்கல்பத்தால் அவை அப்ராக்ருதங்கள் என்று அநுஸந்திக்கத் தக்கவை. (நினைக்கத் தக்கவை). ஆதலால், அப்ராக்ருத சரீரம்

மங்கள விக்ரஹத்திற்கு ப்ராக்ருத லோகத்துடன் சேர்க்கை ஏற்படுவது பொருத்தமுள்ளதே. இவ்வாறு, ஏற்றுக் கொள்ளாவிட்டால், ப்ராக்ருத உலகங்களில் பகவானுடைய அவதாரங்களும், பரமபதத்திலும் அர்சிஸ் முதலிய வழியாக ஸூக்ஷ்ம சரீரம் செல்வதும் வைதிகருடைய (ஸாந்தீபிநீயி னுடைய) குழந்தை செல்வதும் எங்ஙனம் பொருந்தும்? எனவே ப்ராக்ருதத்தோடு அப்ராக்ருதத்திற்குச் சேர்க்கை ஏற்படலாம். ஹ்ருதயத்தாமரை மலரின் கர்ணிகை (நடுவே)யுள்ள அந்தர்யாமியான பரம புருஷனுக்குச் சிறப்பாக அந்தர்யாமி விக்ரஹம் உண்டு. ஈஶ்வரனுக்குப் போல் அவன் விக்ரஹத்திற்கும் பல வகைப்பட்ட வ்யாபிக்கும் (பரவும்) சக்தி முதலியவை உள்ளன. அவ்வாறே ச்ருதி தெரிவிப்பதால் விபரீதமான தர்க்கங்கள் தள்ளப்படுகின்றன.

ஸ்ரீமத் கீதையில் பதினோராம் அத்யாயத்தில் ஸ்ரீமந் நாராயணனுடைய விக்ரஹம் பரவும் சக்தி உடையது என்றும் அஂஶது காரணம் என்றும், இவை போன்றவையும் பாஷ்யகாரரால் நன்கு விளக்கப்பட்டுள்ளன. 'இஹை கஸ்தம்' என்னுமிடத்தில் (இந்த என்னுடைய ஒரு தேஹத்தில், அதிலும் ஒரு பகுதியிலுள்ள ஜங்கமஸ்தாவர ரூபமான உலகங்களனைத்தையும் பார். நீ வேறு எதையாவது பார்க்க விரும்பினால் அதையம் ஒரு தேகத்தின் பகுதியிலே பார் என்று பாஷ்யகாரர் மொழிந்துள்ளார்.

அவ்வாறே, தத்ரைவ ததாஇதி, தேவர்களுக்கெல்லாம் தேவனான க்ருஷ்ணனுடைய அப்ராக்ருதமான உடலில் பலவிதமாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ள ப்ரஹ்மா முதலிய விசித்ரமான தேவர்கள், பறவைகள், மனிதர்கள் அசையாப்பொருள்கள் முதலிய அநுபவிப்பவர்களும், பூமி, அந்தரிக்ஷம், ஸ்வர்கம், பாதாளம், விதலம், ஸுதலம் முதலிய அநுபவிப்பதற்குரிய இடங்களும், அநுபவிப்பதற்குரிய கருவிகளும், ஆகிய பிரிவுகளையுடைய ப்ரக்ருதி புருஷ வடிவமான எல்லா உலகங்களும் என்று பகர்ந்துள்ளார். அவ்வாறே ஸுதுர்தர்சம் (காண முடியாதது) என்னுமிடத்தில் என்னுடைய எல்லா வற்றையும் கட்டளையிடுவதும், எல்லாவற்றுக்கும் இருப்பிடமாயும், எல்லாவற்றுக்கும் காரணமாகவும் உள்ள இந்த என்னுடைய உடலை நீ பார்த்தது போல் யாராலும் பார்க்க இயலாது என்று கூறியுள்ளார். எல்லாவற்றுக்கும் இறைவன்

கூறியபடி அநுஸந்திக்கத்தக்கது. (அங்கு ஸர்வத்திற்கும் பகவானே ஆச்ரயம் என்பது பெறப்படுகிறது வேறிடத்திலும் பகவான்பராசரர்.

ச்லோ-ஸமஸ்தா:- இத்யாதி

எல்லாச் சக்திகளையும் கொண்டதும் உலக வடிவம் கொண்ட இறைவனுடைய சரீரத்தின் வேறுபட்டதுமான விஷ்ணுவின் பெரிய சரீரம் மிகப் பெரியது. ஸமஸ்தா இதி । எல்லாச் சக்திகளையும் கொண்ட அந்தச் சரீரத்தை தேவர் திர்யக் மநுஷ்யர் என்னும் பெயர்களையும் வ்யாபாரங்களையும் உடைய பல சரீரங்களாகத் தன் விளையாட்டாலே இறைவன் செய்கிறான்' என்பவற்றால் இந்தக் கருத்தையே விளக்கினார் இந்த இறைவனுடைய சரீரங்கள் எல்லாவற்றிலும் ஸாம்ஸாரிகமான பயனைக் கொடுப்பதில் சிறிதளவு ஏற்றத் தாழ்வுகள் உண்டு. மோக்ஷமோ எனின் இறைவனுடைய ஸ்வரூபம் எல்லா வற்றையும் வ்யாபித்துள்ளது என்று அநுஸந்திப்பவர்களுக்குக் கையால் பறிக்கக்கூடியது.

விப - ப்ராப்ய (விபவத்தைப் பூஜிப்பதால் வ்யூஹத்தை அடைந்து) என்னும் வசநத்தால் அந்தர்யாமி விக்ரஹத்தை மட்டும் உபாஸிப்பவன் மோக்ஷம் அடைவதாகத் தெரிகிறது. இங்கோ வ்யாபகாநு ஸந்தாயிகளுக்கு (வ்யாபகத்தை அநு ஸந்திப்பவர்களுக்கு) மோக்ஷம் என்று ஏற்படுகிறது. எனவே, கருத்து முரண்பாடுடையது என்று கேட்பீர்களாயின், வ்யாபகாநுஸந்தாநம் செய்யாதவர்களுக்கு அவ்வாறு கூறப்பட்டது எனக் கொள்க.

கடைசி ச்லோகக் கருத்து

ச்லோ-ஸமஸ்தா:- த்ரிகா

அறிவு வடிவம் கொண்டதும், குற்றமற்ற ஆநந்த வடிவம் கொண்டதும், சுத்த ஸத்வ உருவம் கொண்டதுமான எந்த ஊஹிக்க முடியாத அறிவு லக்ஷ்மியின் கணவனான ஸ்ரீமந் நாராயணனுடைய தன் விருப்பத்திற்கேற்ப போகத்திற்கு இருப்பிடமாயுள்ளதோ, வெகுகாலம் சேர்ந்துள்ள, அஞ்ஞானம் முழுவதையம் போக்கும் இடமாயும், மங்களமான இறைவனின் விருப்பத்திற்கேற்ப எடுக்கும் அவதார வடிவமுடையதுமான

கவிதார்கிக ஸிம்ஹரும் ஸர்வதந்த்ர ஸ்வதந்த்ரரும் ஆன ஸ்ரீமத் வேங்கடநாதன் என்னும் வேதாந்தாசார்யருடைய நூல்களுள் ந்யாய ஸித்தாஞ்ஜநம் என்னும் நூலில் நித்யவிபூதி பரிச்சேதம் முற்றும்.

॥ श्रीः ॥

புத்திபரிச்சேத:

१ 'बुद्धेः लक्षणम्

अथ मतिर्निरूप्यते। सकर्मकावभासत्वम्, सकर्तृकावभासत्वम्, इत्यादि तल्लक्षणम्। न्यायतत्त्वे तु प्रथमाधिकरणे लक्षणान्तराणि बहूनि दूषयित्वा

''अत्यन्तवेगिताऽत्यन्तसौक्ष्म्यं निर्भरता तथा।
स्वसत्ताकालभाव्यासिर्ज्ञाने लक्ष्मचतुष्टयम्॥''

इति स्वोक्तलक्षणोपसंहारः कृतः। अत्र यावदपेक्षितं विशेषणमूह्यम्। सा च विषयप्रकाशवेलायां स्वाश्रयस्यैव आत्मनः स्वयम्प्रभा। अन्यकालान्यपुरुषगता तु स्मृत्यनुमानादिविषयः संसारिणाम्। इतरेषां तु सर्वज्ञतया अन्यकालान्यपुरुषनिष्ठाऽपि स्वकीयेन प्रत्यक्षेण विषयीक्रियते। तथा च भाष्यम् ''यत्तु अनुभूतेः स्वयम्प्रकाशत्वमुक्तम्; तद्विषयप्रकाशनवेलायां ज्ञातुरात्मनस्तथैव, न तु सर्वेषां सर्वदा तथैवेति नियमोऽस्ति'' इति।

धियः स्वयम्प्रकाशत्वे वेद्मीत्याद्युपलम्भनम्।
मानसाध्यक्षभङ्गादिरपि मानमितीष्यताम्॥ १०१॥

किञ्च

स्वधीविशेषं सर्वज्ञोऽप्यध्यक्षयति वा न वा।
आद्ये सिद्धा स्वतस्सिद्धिः अन्यत्रासर्ववेदिता॥ १०२॥

ज्ञानमस्तीति विज्ञानं स्वात्मानं साधयेन्न वा।
पूर्वत्र स्वप्रकाशत्वं सर्वासिद्धिरतोऽन्यथा॥ १०३॥

1 புத்திக்கு (அறிவுக்கு) இலக்கணம்

நித்ய விபூதியை நிருபித்த பிறகு அறிவு நிருபிக்கப்படுகிறது. (கர்மாவை விஷயமாகக் கொண்ட ப்ரகாசத்தன்மை) (கர்தாவை விஷயமாகக் கொண்ட ப்ரகாசத் தன்மை (முதலியவை அறிவின் இலக்கணங்களாகும். அவபாஸத்வம் என்னும் விசேஷ்ய தளத்தை மட்டும் இலக்கணமாகக் கொண்டால், ஆத்ம ஸ்வரூபத்திற்கும் அவபாஸத்வம் (ப்ரகாசத் தன்மை) இருப்பதால் அலக்ஷ்யமான ஆத்மாவில் அதிவ்யாப்தி வரும். அதற்காக ஸகர்மகத்வம் என்னும் விசேஷண தளம் தரப்பட்டுள்ளது. ஆத்ம ஸ்வரூபம் கர்மாவாகத் தோன்றுததால் அதி வ்யாப்தி நீக்கப்படுகிறது. ஸகர்மகத்வத்தை மட்டும் இலக்கணமாகக் கொண்டால் கடம் ஜாநாமி என்ற அறிவில் கடம் கர்மாவாக இருப்பதால் கடத்தில் அதிவ்யாப்தி வரும். அதை நீக்க அவபாஸத்வதளம். கடத்திற்குப் ப்ரகாசத்தன்மை இராததால் அதிவ்யாப்தி இல்லை.

இதைப்போல் ஸகர்த்ருகத்வேஸதி அவபாஸத்வம் என்னும் லக்ஷணத்தில் அவபாஸத்வம் என்பதை மட்டும் இலக்கணமாகக் கொண்டால் அலக்ஷ்யமான ஆத்மாவில் அவபாஸத்வம் இருப்பதால் ஆத்மாவில் அதிவ்யாப்திவரும். அதை நீக்க ஸகர்த்ருகத்வம் என்னும் விசேஷண தளம் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது. ஆத்மா கர்தாவாயிராததால் அதி வ்யாப்தி இல்லை. ஸகர்த்ருகத்வம் என்பதை மட்டும் இலக்கணமாகத் தந்தால் கட: அஸ்தி என்னும் அறிவில் கடம் கர்தாவாயிருப்பதால் அலக்ஷ்யமான கடத்தில் அதிவ்யாப்திவரும். அதற்காக அவபாஸத்வம் என்னும் விசேஷ்ய தளம் இருக்கிறது. கடத்திற்கு அவபாஸத்வம் (ப்ரகாசத்தன்மை) இராததால் அதிவ்யாப்தி தள்ளப்படுகிறது.

ந்யாயதத்வத்தில் முதலதிகரணத்தில் வேறு இலக்கணங்களில் குற்றம் கூறி, (மிகவும் வேகமுடைமை) முக்தி காலத்தில் எல்லாவற்றிலும் பரவி, அறிவைச் சுருக்கும் கர்மாக்கள் அழிந்தவுடன் எல்லா ப்ரஹ்மாண்டங்களிலும் உள்ள பொருள்களின் சேர்க்கை) 'அத்யந்த ஸௌக்ஷ்ம்யம் மிகவும் நுண்மை (முக்தியில் எல்லாவற்றிலும் பரவும் அறிவு ஸம்ஸார நிலையில் கொசு இருக்கும் இடத்தில் இருந்தாலும் அறிவின் அவயவங்கள் (கூறுகள்) ஒன்றோடொன்று தடுக்காமை) நிர்பரதா

போது தன் ஒளி பரவி இருத்தல்) என்பவை நான்கும் அறிவுக்கு இலக்கணங்கள் என்று ஸ்ரீமந் நாதமுநிகள் தாம் புத்திக்குக் கூறிய இலக்கணத்தை முடித்துள்ளார். இவ்விலக்கணங்களுள். அதிவ்யாப்தி முதலிய குற்றங்கள் ஏற்பட்டால், சில தளங்களைச் சேர்த்து அவற்றை நீக்க வேண்டும். அவ்வறிவு குடம் முதலிய பொருள்களை அறிவிக்கும் போது, தனக்கு இருப்பிடமான ஆத்மாவிற்குத் தானே ப்ரகாசிக்கும். வேறு காலத்தில் வேறு புருஷனிடமுள்ள அறிவோ எனின், ஸம்ஸாரி சேதநர்களுடைய ஸ்ம்ருதி அநுமாநம் முதலியவற்றிற்கு விஷயமாகிறது. முக்தர்களுக்கு, அவர்கள் எல்லாவற்றையும் அறிவதால், வேறு காலத்திலும் வேறு மக்களிடமும் அவ்வறிவு இருந்தாலும், தங்கள் ப்ரத்யக்ஷத்தாலேயே, அவ்வறிவு அறியப்படுகிறது. அவ்வாறே அத்வைதிகள், அறிவு வேறோர் அறிவாலும் அறியப்படாதது என்று கூறுகின்றனர். ஆனால், அவ்வறிவு விஷயங்களை அறிவிக்கும் போது தனக்கு ஆச்ரயமான ஆத்மாவுக்கு ஸ்வயம் ப்ரகாசமாயிருக்குமே யொழிய, எல்லா ஆத்மாக்களுக்கும் எப்பொழுதும் ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்னும் நியமம் இல்லை. (இதரர்களுடைய ப்ரத்யக்ஷம் அநுமாநம் இவற்றிற்கு விஷயமாகலாம் என்பது கருத்து) என்று ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸ்ரீபாஷ்யத்தில் ஸாதித்துள்ளார். அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்பதில் 'வேத்மி' (அறிகிறேன்) என்னும் ப்ரத்யக்ஷமும் மாநஸ ப்ரத்யக்ஷத்தின் பங்கமும் ப்ரமாணங்கள் என்று கொள்ள வேண்டும்.

ச்லோ-தீய:- தீஷ்யதாம் (101)

மேலும், மாநஸ ப்ரத்யக்ஷ பங்கத்துடன் கூடிய வேத்மி என்னும் ப்ரத்யக்ஷம் அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்பதில் ப்ரமாணம். ச்லோ-ஸ்வதீ இறைவன் தன் அறிவை ப்ரத்யக்ஷீகரிக்கிறானா? இல்லையா? முதல் பக்ஷத்தில் ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்பது பெறப்படுகிறது.

இறைவன் தன் அறிவை ப்ரத்யக்ஷீகரிப்பதில்லை என்னும் இரண்டாம் பக்ஷத்தில், அவனை ஸர்வஜ்ஞன் என்று கூற இயலாது (தன்னுடைய அறிவையே தான் அறியாத போது, வேறு அறிவை அவன் எப்படி அறிய முடியும்? அல்லது தன் அறிவை அறியாமற் போனதால் அவன் ஸர்வஜ்ஞன் ஆக முடியாது. இது ஸ்வதீ

(ச்லோ ஜ்ஞாநம்) அந்யதா (103) ஜ்ஞாநம் (அறிவு) இருக்கிறது என்னும் அறிவு தன்னை ஸாதிக்கின்றதா? இல்லையா? ஸாதிக்கின்றது என்னும் முதல்பக்ஷத்தில் ஜ்ஞாநம் ஸ்வயம் ப்ரகாசம் ஆகிறது. இல்லையென்னும் இரண்டாம் பக்ஷத்தில், ஒரு பொருளும் ஸித்திக்காது. (ஜ்ஞாநம் அஸ்தி என்னும் அறிவு தன்னை (அறிவை) விஷயீகரிக்காவிட்டால் (பொருளாகக் கொள்ளாவிட்டால்) தன் ஸ்வரூபமே நிச்சயிக்கப்படாததால் அவ்வறிவே இராமற் போகும். அதனால் விஷயமான அறிவுகள் எல்லாம் ஸித்திக்காமல் போகும். எனவே, அறிவின்மையால் விஷயமே இல்லை என்று உலகில் உள்ள பொருள் ஒன்றுமே இராமற் போகும் என்பது கருத்து.)

२. प्राकट्यानुमाननिरूपणं तत्खण्डनञ्च।

कल्प्यैव धीश्चेत्कल्प्येत तत्साग्र्येव लाघवात्।
प्रत्यक्षायास्ततोऽन्यत्वक्लृप्तौ नैवं प्रसज्यते॥ १०४॥

ज्ञानयोगः प्रकाशोऽत्र तदसिद्धौ न सिध्यति।
कर्मकर्तृक्रियातन्त्रं ज्ञानं प्रत्ययभेदतः॥ १०५॥

प्रकाशते ज्ञायत इत्येतद्धातुविभेदतः।
भिनत्तिपातयत्यादौ यथा करणकर्मणोः॥ १०६॥

व्यवहारार्थनियतिप्रकाश्यत्वानि बुद्धितः।
स्वभावनियमो ह्येष प्राकट्येऽपि न लङ्घ्यते॥ १०७॥

तत्रैवैतत्करणवत् तस्यैवास्तु प्रकाशकम्।
प्राकट्यजन्म भूतेष्यदभावज्ञाततासु किम्॥ १०८॥

आत्मसिद्धौ प्रकाशपदार्थनिर्णयार्थे "कस्तर्हि प्रकाशते पदार्थः?" इति प्रश्ने "अनुभवादूरत्वं स्मृतिनिमित्तम्" इति न्यायतत्त्व ग्रन्थस्मारणपूर्वकं "संविददूरत्वं प्रकाशः" इत्यभिधाय, अदूरविकल्पं

''भवत्वनुभवादूरं दूरादन्यद्विरोधि वा।
तद्भावश्च प्रकाशत्वं किमत्र बहु जल्प्यते॥'' इति।

भाष्यञ्च ''प्रकाशश्च चिदचिदशेषपदार्थसाधारणं व्यवहारानुगुण्यम्'' इति। तदेवं न बुद्धिः प्रकाशानुमेया। किं तु स्वतस्सिद्धैव॥

2. ப்ராகட்யாநுமாநமும் அதனைக் கண்டித்தலும்

(வ்யா) ப்ராகட்யா நுமேயம் அறிவு என்பவர்களைப் பார்த்து சொல்லப்படுகிறது முதலில் கடவிஷயகமான (ஜ்ஞாநம்) (அறிவு) தோன்றும்போது கடத்தின் அறிவால் கடத்தில் ப்ராகட்யம் (ஜ்ஞாததா - அறியப்படுதல்) என்னும் தன்மை உண்டாகிறது. அது ஸவிஷயகம். பிறகு அந்த ப்ராகட்யத்தால் அறிவு இருக்கிறது என்று அநுமாநம் செய்யப்படுகிறது. என்று மீமாம்ஸகர்கள் கூறுகிறார்கள். இதுவே அறிவு ப்ராட்யாநுமேயம் என்னும் பக்ஷம்.

அநுமாநப்ரயோகம் - கட. கடத்வவத்விசேஷ்யக கடத்வப்ரகார கஜ்ஞாநவிஷய: கட்தவ ப்ரகார கஜ்ஞாததா வத்வாத் யத்நைவம் தத்நைவம் என்பதாகும்.

ப்ராகட்யம் என்னும் கார்யலிங்கத்தால் (கார்ய ஹேதுவால்) அறிவை அநுமாநம் செய்வதானால் அந்த அறிவுக்கும் காரணமான ஸாமக்ரியை அநுமாநம் செய்வது நல்லது லாகவம் இருப்பதால் (தத்ஹேதோரேவ என்னும் ந்யாயம்தான் லாகவத்திற்குக் காரணம். முதலில் காரணமாயிருப்பதை கற்பிப்பதை விட்டு இடையில் உள்ளதைக் கற்பிப்பது கௌரவத்தைத் தரும் என்பது அந்யாயத்தின் கருத்து.

இங்கும் ஜ்ஞாந ஸாமக்ரியால் ஜ்ஞாநம் உண்டாகிறது. அவ்வறிவால் ப்ராகட்யம் தோன்றுகிறது. எனவே ஸாமக்ரிக்கும் ப்ராகட்யத்திற்கும் இடையில் அறிவு உண்டாகிறது என்று கூறுமல் ஸாமக்ரியே ப்ராகட்யத்தைத் தோற்றுவிக்கிறது என்பதில் லாகவம் உள்ளது என்பது ஸாரம்) இஃது பூர்வார்தக் கருத்து. இதற்குமேல் ப்ராகட்யத்தை அங்கீகரிக்காத ஸித்தாந்தியின் பக்ஷத்திலும் ஜ்ஞாந ஸாமக்ரியால் ஜ்ஞாந கார்யம் (வ்யவஹாரம் உண்டாகிறதல்லவா? அங்கும் ஜ்ஞாந ஸாமக்ரியே போதும் ஜ்ஞாநம் வேண்டாமென்று

அமைந்துள்ளது (அதாவது ப்ரத்யக்ஷத்தால் ஏற்படும் அறிவை மறைக்க முடியாதாகையால், அதனின் வேறுபட்ட ஜ்ஞாந ஸாமக்ரியைக் கல்பிப்பது தவறு. எனவே, என் பக்ஷத்தில் அந்த தோஷம் வராது என்பது கருத்து) தீ: சேத் கல்ப்யைவ சேத் லாகவதா தத் ஸாமக்ர்யேவ கல்ப்யேத, ப்ரத்யக்ஷாயா: தத: அந்யத்வக்லுப்தௌ ஏவம் ந ப்ரஸஜ்யதே என்பது அந்வயம். ப்ராகட்யத்திற்குக் காரணமான அறிவு கல்பிக்கப்படுவதானால் லாகவாத் அந்த ஜ்ஞாநத்தினுடைய ஸாமக்ரியே (காரணத்தொகுதியே) கல்பிக்கப்படட்டும். ஸித்தாந்தி பக்ஷத்தில் (ப்ரத்யக்ஷ அறிவைக் காட்டிலும் வேருன ஸாமக்ரியைக்கல்பிப்பது தக்கதன்று. எனவே ஸித்தாந்தி பக்ஷத்தில் பூர்வபக்ஷியின் யுக்தி ஏற்றுக் கொள்ளப்பட மாட்டாது என்பது திரண்ட கருத்து (104)

ச்லோ-ஜ்ஞாந (105)

இங்கே குடம் முதலிய பொருள்களுக்கு அறிவின் தொடர்பேயுள்ளது. இதைத்தவிர ப்ராகட்யம் என்பதொன்றில்லே. (அறிவின் தொடர்பைத்தான் ஜ்ஞாந விஷயத்வம் என்று நூலோர் மொழிகின்றனர்) அந்த ஜ்ஞாந விஷயத்வம் அறிவிராமற் போனால் ஸித்திக்காது. அதனால், ப்ராகட்யத்தைக் கொண்டு அறிவை அநுமாநம் செய்ய முடியாது. ப்ரகாசம் என்பதை அறிவு என்று ஏற்றுக் கொண்டால் 'கடம் ப்ரகாசதே' (குடத்தை ப்ரகாசிக்கிருன்) கட: ப்ரகாச்யதே (கடம் ப்ரகாசிக்கப்படுகிறது' என்று ப்ரயோகிக்க நேரிடுமென்ருல் கர்த்ரு கர்ம ப்ரத்யய வேற்றுமையைக் கொண்ட அறிவு தாதுவின் வேற்றுமையால் தோன்றுவதால் அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. இங்கு அறிவின் தொடர்பே ப்ரகாசம் அந்த அறிவில்லேயானால் ப்ரகாசமே ஸித்திக்காது, ப்ரகாசதே, ப்ரகாச்யதே முதலிய ப்ரயோகங்கள் தாதுப்ரத்யய வேற்றுமையால் தோன்றியவை என்பது அந்வயத்தோடு கூடிய பொருள் (105)

ச்லோ-ப்ரகாசதே (106)

ஒரே கோடரியில் (கோடரியால் மரத்தை வெட்டுகிருன்) மரத்தில் கோடரியைத் தள்ளுகிருன் (போடுகிருன்) என்னுமிடத்தில் ஒரே கோடரியில் கரணத் தன்மையையும், கர்மத்

(வினையின்) வேறுபாட்டால் ஏற்படுகின்றன. வேறுபாட்டால் ஏற்படுகின்றன. அதைப்போல் அறியப்படுகிறது ப்ரகாசிக்கிறது என்பவையும் வினை வேற்றுமையால் ப்ரயோகிக்கப்படுகின்றன. இஂந்து ப்ரகாசதே என்னும் ச்லோகக் கருத்து (106)

ச்லோ:- வ்யவ (107)

இங்கு குடத்தின் அறிவால் குடத்தில் ப்ராகட்யம் உண்டாகாவிட்டால், குடம் என்று அதனை எங்ஙனம் கூற முடியும்? அவ்வாறே குட அறிவில் குடமே பொருளாகிறது, வேறு அன்று என்ற நியமமும் கூற முடியாது. அங்ஙனமே, ப்ரகாச்யமான (நிஶ்சயமும்) செய்ய முடியாது என்றால் இவையெல்லாம் அறிவின் இயற்கையால் உண்டாகின்றன என்று, அறிவைக் கொண்டே உறுதிப்படுத்த இயலும் ப்ராகட்யத்தை அங்கீகரிக்கும் உங்கள் பக்ஷத்திலும் இது குடம் என்னும் அறிவு படத்தில் (துணியில்) ப்ராகட்யத்தைத் தோற்றுவித்து அயம் கட: (இது குடம்) என்னும் வ்யவஹாரத்தை ஏன் உண்டுபண்ணுவதில்லை' என்று கேட்டால் இயற்கையால்தான் என்று தான் விடை கூறுகிறீர்கள். அதுபோல் ஜ்ஞாநத்திற்கே அந்த ஸ்வபாவத்தை நாங்கள் அங்கீகரிக்கிறோம். வ்யவஹாரம் அர்த்த நியதி ப்ரகாச்யத்வங்கள் புத்தியால் வருவது இயற்கையே. நீங்களும் ப்ராகட்யத்தில் அங்ஙனமே அங்கீகரித்துள்ளீர்கள் என்பது அந்வயம் (107).

(குடத்தின் அறிவு) கடம் என்னும் பொருளோடு தொடர்புடையதால் கடத்தில்தான் வ்யவஹாரத்தைத் தோற்றுவிக்கும் என்று நீங்கள் (ப்ராகட்யவாதிகள் அங்கீகரிப்பது போல், ஜ்ஞாநத்தின் இயல்பாலேயே இவை (கீழ்க்கூறியவை) அனைத்தையும் எங்களால் நிர்வஹிக்க முடியும்.

ச்லோ:- தத்ரைவ (108)

(ஏதத் கரணவத் - இந்த ஜ்ஞாததையை உண்டு பண்ணுவது போல்) கடஜ்ஞாநம் கடத்தை விஷயீகரிக்கிறது என்னும் சிறப்பு இருப்பதால் கடத்தில்தான் கடவ்யவஹாரத்தை உண்டுபண்ணும், வேறு பொருளிலன்று என்றங்கீகரிக்க வேண்டும். இராவிட்டால் கடஜ்ஞாநம் படத்தில் (துணியில்) ப்ராகட்யத்தை ஏன் உண்டு

அங்கீகரிப்பவர்கள் பக்ஷத்திலும் வருவதாலும் பூத விஷயத்தில் அபாவங்களில் ப்ராகட்யம் இராததாலும் ப்ராகட்யம் அங்கீகரிக்கப்பட மாட்டாது. பூதவஸ்துவிலும் பவிஷ்யத் வஸ்துவிலும் இராததால் அங்கு ப்ராகட்யம் இல்லை. அபாவம் பாவதர்மத்திற்கு (ப்ரகாட்யத்திற்கு) ஆதாரமாயிராததால், அங்கும் ப்ராகட்யம் தோன்ருது. ஜ்ஞாததையில் ஜ்ஞாததையை அங்கீகரித்தால் அநவஸ்தை வரும். எனவே ஜ்ஞாததையால் ஜ்ஞாநாநுமாநம் ஸம்பவிக்காது. எனவே கீழ்க்கூறிய இடங்களில் ஸம்வேத்மி என்னும் வ்யவஹாரமே வர முடியாமற் போகும் என்பது திரண்ட கருத்து (108)

ஆத்ம ஸித்தியில், ஆளவந்தார் 'ப்ரகாசதே' என்னும் சொல்லிற்குப் பொருளை உறுதிப்படுத்துவதற்காக 'ப்ரகாசதே' என்னும் சொல்லுக்கு என்ன பொருள் என்று கேட்டுக் கொண்டு, 'அநுபவாதூரத்வம் ஸ்ம்ருதி நிமித்தம்' அநுபவத்தின் ஸமீபத்தில் இருப்பது (அதாவது அநுபவம் தோன்றியவுடனே தோன்றுவது) என்று ந்யாயதத் வக்ரந்தத்தை அநுஸரித்துக் கூறும்பொழுது, காஷ்டம் (தடி - கொம்பு) லோஷ்டம் - (மண்கட்டி) இவற்றிற்கு தடி முதலியவற்றை விஷயீகரிக்கும் அறிவு ஏற்படுகிறது அங்கு அநுபவாதூரத்வம் இருந்தாலும் ப்ரகாசம் இராததால், அநுபவாதூரத்வம் என்பது நினைவுக்குக் காரணமேயொழிய ப்ரகாசத்திற்குக் காரணமன்று என்று ந்யாய தத்வ க்ரந்தத்தை நினைவு படுத்தினார். பின்னர் அந்நூலின் படி, அறிவின் ஸமீபத்தில் இருத்தல் என்று சொல்லி அதூரத்தைப் பற்றி பின்வருமாறு மொழிந்தார். அதூரம் என்னும் சொல்லிலுள்ள 'நஞ்ஞிற்கு ('ந' என்பதற்கு) தூரத்தைக் காட்டிலும் வேறு, தூரவிருத்தம், தூரமின்மை என்ற மூன்று பொருள்களைக் கூறி, அந்தப் பொருள்களில் உள்ள தன்மையே ப்ரகாசத்வம் எனக் கூறுகிறோம். ஏன் இந்தவிஷயத்தில் அதிகமாகப் பேசுகிருய்? என்று கூறியுள்ளார்.

பவத்வநுபவாதூரம் தூராத ந்யத் விரோதி வா । தத்பாவச்ச ப்ரகாசத்வம் கிமத்ர பஹுஜல்ப்யதே ॥ என்பதே அக்ருத்தமைந்த ச்லோகம். ஸ்ரீ பாஷ்யமும், ப்ரகாசம் என்பது சேதநம் அசேதநம் ஆகிய பொருள்களனைத்துக்கும் பொதுவான வ்யவஹாரத்திற்குக்

(ப்ராகட்யத்தால்) அநுமாநம் செய்யத்தக்கதன்று, தானே தனக்குத் தோன்றுவதாகும் என்பது விசிஷ்டாத்வைதிகளின் ஸித்தாந்த மாகும். இவையனைத்தையும் பட்டபராசரபாதர் தத்வரத்நாகரத்தில் மொழிந்துள்ளார். அவை பின் வருமாறு.

३. भट्टपराशरपादैः बुद्धेः स्वतस्सिद्धत्वप्रपञ्चनक्रमनिरूपणम्''

प्रपञ्चितश्चैतत् सर्वं तत्त्वरत्नाकरे भट्टपराशरपादैः। यथा

''धियः प्रत्यक्षभावत्वात् परतस्तदसम्भवात्।
पारिशेष्यात्स्वतोभानं प्रमाणाच्च ततस्ततः॥

प्रतीतेर्व्याहरणतः सन्देहपरिवर्जनात्।
सत्तायां सिद्धवत्कारात् ज्ञानं भातीति भावितम्॥

परस्यादर्शनाद्व्याप्तादन्वयिव्यतिरेकितः।
अर्थापत्तेश्च युक्तेश्च वचनाच्च स्वदङ्गतिः॥'' इति संग्रहः।

''व्याप्तादन्वयिव्यतिरेकितः'' इत्यस्य विवरणदशायाञ्चैवमुक्तम्, ''विप्रतिपन्ना संवित्, स्वगतव्यवहारं प्रति स्वाधीनकिञ्चित्कारे सजातीयसम्बन्धानपेक्षा व्यवहारहेतुत्वात् अर्थेन्द्रियदीपादिवत्। न च चक्षुषः सजातीयतेजोऽपेक्षया अनैकान्त्यम्; तस्येन्द्रियत्वेन, आहङ्कारिकत्वेन वा, आलोकाद्भिन्नजातीयत्वात्। अन्यच्च, ज्ञानसंस्कारः स्वैकार्थसमवायिज्ञानानुभवानपेक्षः संस्कारत्वात् अन्यसंस्कारवत्, विषयसंस्कारो ज्ञानसंस्कारेण सहोत्पद्यते विषयसंस्कारत्वात् इदमहञ्जानामीतिज्ञानप्रभवसंस्कारवत्। न च उभयविषयज्ञानपूर्वकत्वं प्रयोजकम् ज्ञानपूर्वत्वेन व्याप्तिसिद्धेः व्यर्थविशेषणत्वात् इत्यस्यानन्तरं ''पुनश्च'' इत्युक्त्वा ''संविदनन्याधीनस्वधर्मव्यवहारा'' इत्यादि-भाष्योपात्तमेवानुमानमुक्तम्। अत्र प्रयोगनिष्कर्षः स्वयमेव भाव्यः। ''व्यतिरेकि चास्ति लिङ्गम्'' इत्यभिधायाजडत्वज्ञानत्वादीनि प्रयुज्य समर्थितानि। प्रत्यक्षत्वानुपपत्तिः, व्यवहारविशेषकरत्वानुपपत्तिश्च,

[illegible] अत्रायं पुरुषः स्वयं ज्योतिर्भवति'' ''आत्मैवास्य ज्योतिः'' ''स्वेन ज्योतिषाऽऽस्ते'' ''आत्मसंवेद्यं तज्ज्ञानं ब्रह्मसंज्ञितम्'' इत्यादीनि ज्ञानपदवाच्यजीवस्य स्वयञ्ज्योतिष्ट्वपराणि ज्ञानपदाभिधेयायां संविद्यपि सम्भवलाघवाभ्यां स्वप्रकाशत्वं सम्भावयन्तीति, मणितरणिदीप-तत्प्रभासाधर्म्येण जीवतत् ज्ञानसमर्थनानि च ''यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः। क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत॥'' इत्येवंविधानि ज्ञानात्मनोः स्वयम्प्रभावत्त्वेन सजातीयत्वं ज्ञापयन्ति, न च किञ्चिदनिष्टं प्रसज्यते'' इत्युक्तम्। वेद्यत्वादिसाधकानि व्यवहार्यत्व-वस्तुत्वप्रमेयत्वक्रियात्वाद्यनुमानानि योग्यानुपलम्भसिद्धसाधना-सिद्धयादिभिर्दूषितानि। अधीकर्मणः सिद्धिरप्यज्ञातघटादिसद्भाववत्, कदाचिद्धीकर्मत्वस्य ज्ञानेऽपि विद्यमानत्वात्, अङ्गुल्यग्रचोद्यस्य कर्मत्वाद्यनभ्युपगमेन परिहृतत्वाच्च समर्थिता। स्वयम्प्रकाशत्वे सहोपलम्भनियमादभेदभयमपि विरुद्धप्रत्यक्षावरुद्धसाध्यत्व विरुद्धत्वा-प्रयोजकत्वप्रभृतिभिरनुमानदूषणात् निश्शेषितम्। मानसप्रत्यक्षभङ्गसंग्रहे च एवमुक्तम्

''योग्यानवग्रहात्स्वेन सम्भवादनवस्थितेः।
इति बाधकहेतुभ्यः साधनद्वितयस्य च॥
असिद्धिव्यभिचाराभ्यां वैकल्यात्साध्यसाधने।
इत्यसाधनबाधाभ्यां न धीर्मानसगोचरः॥
इति स्वतस्सिद्धिरेव संवित्सिद्धौ च पद्धतिः।'' इति।

अखण्डवाक्यार्थखण्डनानन्तरञ्च प्राकट्यमानसप्रत्यक्षभङ्गपूर्वकमेता एव युक्तयः पुनः प्रतिपादिताः। तत्र क्षणिकात्मविशेषगुणत्वादि साधनद्वितयम्। तत्र क्षणिकत्वादेरसिद्धिः, प्रायश्चित्तधर्मैरनैकान्तिकत्व-मप्युक्तम्। एवं पराभिमतजीवन पूर्वकप्रयत्नेनापि द्रष्टव्यम्॥

3. பட்டபராசரபாதர் புத்திஸ்வத: ஸித்தா என்பதை நிரூபிக்கும் முறை.

அறிவு என்பது ப்ரத்யக்ஷப் பொருளாகும். அது தனக்குத்தானே தோன்றக்கூடியது. ப்ராகட்யத்தால் அநுமாநம் செய்யக் கூடியதன்று. வேறொரு ப்ரத்யக்ஷத்தாலும் (மாநஸ ப்ரத்யக்ஷத்தாலும்) அறியக் கூடியதன்று. எனவே கடைசியாக, அறிவு, தனக்குத்தானே தோன்றுவது ஆகும். அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசம். அறிவாக இருப்பதால் ஈச்வரனின் அறிவு போல் என்னும் அநுமாநத்தாலும் அவ்வறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்று ஏற்படுகிறது.

ச்லோ:- ப்ரதீதே: பாவிதம் ॥ அறிவு தோன்றியவுடனே வேறோர் அறிவு இடையே உண்டாகாமல் நான் அறிகிறேன் என்று வ்யவஹரிப்பதாலும், நான் அறிகிறேனா? இல்லையா? என்ற ஐயம் ஏற்படாததாலும், தாராவஹிகஜ்ஞாநம் (ஒரே பொருள் பல அறிவுகளில் விஷயமாவது) வந்தவுடனே, இதுவரை நான் பார்த்துக் கொண்டே இருக்கிறேன் என்று அறிவின் தொடர்ச்சி இருப்பதாலும், அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசமேயாகும். 'ஸத்தாயாம் ஸித்தவத் காராத் - (தாராவாஹிக அறிவுக்குப் பிறகு தொடர்ச்சியின் பராமர்சம் இருப்பதால்) ஜ்ஞாநம்பாதி - அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்று பாவிதம் நிச்சயிக்கப்பட்து.

ச்லோக - பரஸ்ய த்ருங்மதி:- அறிவு தோன்றியவுடனே அநுவ்யவஸாயம் (முதல் கடாதி அறிவுக்குப் பிறகு ஏற்படும் அறிவு (கடமஹம் ஜாநாமி) என்னும் அறிவு) முதலியவை காணப்படாததாலும், அந்வயிவ்யதிரேகி என்னும் அநுமாநத்தாலும், அர்தாபத்தி என்னும் ப்ரமாணத்தாலும் யுக்தியாலும் ச்ருதி வாக்யத்தாலும் அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசமே என்பது பட்டபராசரர் கருத்தாகும்.

எனவே கீழ்க் கூறிய ப்ரமாணங்களால் அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்றே ஏற்படுகிறது என்பது பட்டபராசரருடைய அபிப்ராயம். ஸ்வத்ருங்மதி:- அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசம் கீழ் ச்லோகத்திலுள்ள 'வ்யாப்தாத் அந்வயிவ்யதிரேகத:' என்பதை விவரிக்கும் பொழுது (நிர்ணயிக்கப்படாத அறிவானது தன்னால்

ஸம்யோக விஷயத்தில், ஸஜாதீயமான வேறோர் அறிவை அபேக்ஷிப்பதில்லை. வ்யவ ஹாரத்திற்குக் காரணமாய் இருப்பதால், த்ருஷ்டாந்தத்தில் பொருளுக்கும் பொறிகளுக்கும் ஏற்படும் தொடர்பில் தீபம் மற்றொரு தீபத்தை அபேக்ஷிப்பதில்லை. அதைப் போலவே அறிவும் தனக்குத்தானே ப்ரகாசிக்கிறது என்பது அநுமாநத்தின் பொருள். விப்ரதிபந்நாஸம்வித் என்பது பக்ஷம், ஸ்வகதவ்யவ ஹாரம்ப்ரதி ஸ்வாதீந கிஞ்சித்காரே ஸஜாதீய ஸம்பந்தாந பேக்ஷா - என்பது ஸாத்யம் வ்யவஹாரஹேதுத்வாத் என்பது ஹேது, அர்தேந்த்ரிய தீபாதிவத் என்பது த்ருஷ்டாந்தம் (இங்ஙனமாயின் கண்ணுக்குப் பொருளுடன் தொடர்பு ஏற்படும் போது ஸஜாதீயமான (நிகரான) வெளிச்சம் வேண்டியிருப்பதால் ஸஜாதீய ஸம்பந்தாநபேக்ஷத்வம் என்னும் ஸாத்யமிராத கண்ணில் கடம் படம் முதலிய வ்யவஹாரங்களுக்குக் காரணமாயிருக்கும் தன்மையிருப்பதால் வ்யபிசாரம் என்னும் தோஷம் வரும் என்றால், சக்ஷுஸ் என்பது இந்த்ரியம் (பொறி). மேலும் ஆஹங்காரிகம் (அஹங்காரத்தினின்று தோன்றியது). வெளிச்சம் என்பது அதனின் வேறுபட்டது. எனவே, கண்ணுக்கு ஆலோகம் ஸஜாதீயமன்று என மறுக்க. மேலும் மேலும் அறிவை நினைக்கும் ஸம்ருதிக்குக் காரணமான ஸம்ஸ்காரம் தனக்கு இருப்பிடமான பொருளிலிருக்கும் அறிவைக் கர்மாவாகக் (செயப்படு பொருளாகக் கொண்ட அநுபவத்தை அபேக்ஷிப்பதில்லை. (வேண்டுவதில்லை). ஸம்ஸ்காரமானதால் வேறு ஸ்ம்ருதி போல் (கட ஸ்ம்ருதிக்குக் காரணமான கட ஸம்ஸ்காரம் போல்) கடம் முதலிய விஷயங்களின் ஸம்ருதிகளுக்குக் காரணமான குடத்தின் ஸம்ஸ்காரம், ஜ்ஞாநஸம் ஸ்காரத்துடனேயே தோன்றுகிறது. விஷய ஸம்ஸ்காரமாதலால் இதை நான் அறிகிறேன் என்னும் அறிவால் உண்டாகும் ஸம்ஸ்காரம் போல், என்னும் இரண்டு அநுமாநங்களைப் பின்னர் கூறியுள்ளார். பிறகு, ஸ்வகத .... ஸம்பந்தாந பேக்ஷத்வம் என்னும் ஸாத்யத்தை உபய விஷய ஜ்ஞாந பூர்வகத்தையே (இரண்டு விஷயங்களைக் கொண்ட அறிவைக் காரணமாகவுடையது என்பதையே) ஸாதிக்கலாம் என்று உபய விஷய ஜ்ஞாந பூர்வகத்வத்தை உபாதியாகக் கூறி, ஜ்ஞாந பூர்வகத்வமே ஸாத்யத்தை ஸாதிக்கும் உபயவிஷய என்னும் அடைமொழி ஞாநத்தில் கொடுக்கப்பட்டுள்ளது வீண், என்று கூறுகிறார். அதற்குப் பிறகு ஜ்ஞாந பூர்வகத்வமே

உபாதியாக இருக்கட்டுமே என்று கேள்வி கேட்டு, ஹேதுவாகிய ஸம்ஸ்காரத்வம் இருக்குமிடமெல்லாம் ஜ்ஞாந பூர்வகத்வம் இருப்பதால் உபாதிக்கு ஸாதநவ்யாபகத்மே வந்து விட்டது. (ஸாத்ய வ்யாபகத்வே ஸதி ஸாதநா வ்யாபகத்வ மல்லவா உபாதியின் இலக்கணம்). எனவே ஜ்ஞாந பூர்வகத்வம் உபாதியாகாது. என்று கூறினார். அதன் பிறகு 'புநஶ்ச' மறுபடியும் என்று சொல்லி, 'அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசம்' என்று பாஷ்யத்தில் தொடங்கிய அநுமாநத்தையே மொழிந்துள்ளார். இங்கே அநுமாந ப்ரயோகத்தின் இறுதி நிலே ச்ருத ப்ரகாசிகையை ஸேவித்து அறிந்து கொள்ளத்தக்கது.

மேலும் வ்யதிரேகி அநுமாநங்களும் இருக்கின்றன. என்று கூறி அஜடத்வம் அஜ்ஞாநத்வம் முதலிய அநுமாநங்களேயும் ப்ரயோகித்து நிலே நாட்டியுள்ளார். மாநஸ பரத்யக்ஷத்தை நிராகரித்துள்ளதால் அறிவுக்கு ப்ரத்யக்ஷத்வத்தை அங்கீகரிப்பவன் ஸ்வப்ரகாசத்வத்தையே அப்ரத்யக்ஷமாக அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்ற ப்ரத்யக்ஷத்வாநுப பத்தியையும், இராவிடின் தன் தொடர்பால் கடம் படம் முதலியவற்றில் ப்ரகாசிக்கிறது' என்னும் வ்யவஹாரத்திற்கு ஜ்ஞாநம் காரணமாக முடியாது என்னும் வ்யவஹார விசேஷ கரத்வாநுபபத்தியையும் அர்தாபத்தியாக மொழிந்துள்ளார். கடம் முதலியவை வேறொரு பொருளே அறிவிக்காதது போல் அறிவு வேறொன்றையும் புலப்படுத்தத் தக்கதன்று போன்ற தர்கங்களேயும் மொழிந்துள்ளார். அதற்குப் பிறகு 'வசநாநிச' (வாக்கியங்களும்) என்று சொல்லி, 'அத்ராயம் புருஷ: ஸ்வயம் ஜ்யோதி: பவதி, (இந்தப் புருஷனாகிய ஜீவன் ஸ்வயம் ப்ரகாசன் (ஆத்மைவாஸ்ய ஜ்யோதி: (தானே தனக்குப் ப்ரகாசம்' (தன் ஒளியாலேயே இவன் இருக்கிருன்) (இவன் தன்னாலேயே அறியத்தக்கவன்) (அவ்வறிவுக்கே ப்ரஹ்மம் என்பது பெயர். இவை முதலிய ப்ரமாணங்களால் ஜ்ஞாந பதத்தால் கூறப்படும் ஜீவன் ஸ்வயம் ப்ரகாசன் என்பது புலப்படுகிறது.

அவ்வாறே தர்மபூத ஜ்ஞாநமும் அறிவாகையால் அதற்கு ஸ்வயம் ப்ரகாசத்வம் ஸம்பவிக்கலாம். அறிவை அறிய மற்ருேரறிவு வேண்டப்படுவதும் தவிர்க்கப்படுகிறது. அதனால் லாகவமும் உண்டு. ரத்னம் ஸூர்யன் ஆகியவையும், அவற்றின் வெளிச்சமும் போல் ஜீவனும் அவனுடைய அறிவும்

இருக்கின்றன என்று நிலைநாட்டியுள்ளார். 'இவ்வுலகங்களனைத்தையும் ஒரே ஸூர்யன் விளக்குவது போல் ஜீவனும் உடல் முழுவதையும் விளங்கச் செய்கிறான்' என்னும் வசநங்கள், தானே ப்ரகாசிப்பதால், ஜீவனும் அறிவும் ஸஜாதீயங்கள்' என்பதைப் புலப்படுத்துகின்றன. இக்கருத்துக்களில் குறையொன்றும் சொல்ல இயலாது என்றும் பகர்ந்துள்ளார். 'அத்ராயம்' என்பதிலிருந்து, 'ப்ரஸஜ்யதே' என்பது வரை 'தத்வரத்நாகரம்' என்னும் நூலில் உள்ளவை. (அறியப்படும் தன்மை) ஸாதிக்கும் (வ்யவஹரிக்கும் தன்மை) (பொருளின் தன்மை) ப்ரமேயத்வம் (ப்ரமாணத்தால் அறியப்படும்தன்மை) செயலில் உள்ள தன்மை) முதலிய அநுமாநங்களும், யோக்யாநுபலம்பத்தாலும், ஸித்தஸாதநம், அஸித்தி முதலிய தோஷங்களாலும் நிராகரிக்கப்பட்டன. (அதாவது, அறிவு ஸ்வவ்யதிரிக்த ஜ்ஞாநத்தால் வேத்யம் என்று ஸாதிக்கப்படுகிறதா? அல்லது அறிவால் வேத்யமென்று ஸாதிக்கப்படுகிறதா? முதல் பக்ஷத்தில் எங்கேயும் தன்னினும் வேறுபட்ட அறிவு காணப்படாததால் அப்பக்ஷம் தள்ளப்பட்டது. இரண்டாவது பக்ஷத்தில் அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்று ஏற்படுகிறது. அஃது ஏற்கனவே ஸித்தமாகையால் ஸித்த ஸாதநம் என்னும் தோஷம் வரும். க்ரியாத்வத்தை ஹேதுவாகக் கொண்டால், அறிவு என்னும் பக்ஷத்தில் க்ரியாத்வம் என்னும் ஹேது இராததால் ஸ்வரூபாஸித்தி வரும். க்ரியை என்பது பரிஸ்பந்தம் அது அறிவில் இராததால் அஸித்தி என்பது கருத்து) உலகில்கடம் முதலிய பொருள்கள் அறிவுக்குக் கர்மாவாக ஆவதாலேயே ஸித்திக்கின்றன (கடம் அஹம் ஜாநாமி என்றல்லவா ப்ரதீதி இருக்கிறது) அறிவு மற்றோரறிவால் அறியப்படாததால் (ஜ்ஞாநத்திற்குக் கர்மா ஆகாததால்) எங்ஙனம் ஸித்திக்கும் என்று கேட்பீராயின், கடாதிகளும் அவை இராத காலத்தில் அறிவில் விஷயமாகாதது போல் அறிவும் சில காலங்களில் அதீகர்மாவாக (புத்தியில் கர்மாவாகாமல்) இருக்கலாம். அங்குள்யக்ரம் (விரலின் நுனி கர்தாவாகவும் செயப்படு பொருளாகவும் தானே இருப்பதால் தன்னையேதான் தொட முடியாது. அதுபோல் ப்ரகாசிக்கச் செய்யும் பொருளும், விளக்க வேண்டிய பொருளும் ஒன்றான ஜ்ஞானமேயாதலால் முரண்படும் என்னும் கருத்து கர்மாவாக அதனை அங்கீகரித்ததால் தள்ளப்பட்டது.

ஜ்ஞாநம் ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்றால், பொருளும் அறிவும் கூடவே தோன்றுவதால் விஷயமும் ஜ்ஞாநமும் ஒன்றே என்னும் அச்சமும் ஸாத்யாபாவத்தை விஷயமாகக் கொண்டது ப்ரத்யக்ஷம் என்றும் நிரூபித்ததாலும் நீக்கப்பட்டது. பக்ஷத்தில் ஸாத்யமின்மையால் பாதம் என்னும் தோஷம் வரும் என்றும், ஸஹோபலம்பம் சொல்லுமிடத்தில் ஸஹ சப்தம் ஞானமும் விஷயமும் வேறு என்பதைத்தான் கூறுமேயொழிய அவை இரண்டும் ஒன்று என்று கூறாது என்றும் நிரூபித்ததாலும் சங்கை நீக்கப்பட்டது. மாநஸ ப்ரத்யக்ஷத்தைக் கண்டிக்குமிடத்திலும் இவ்வாறு அறிவிக்கப்பட்டது.

அறிவைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட மாந ஸப்ரத்யக்ஷம் என்னும் வேறொரு ப்ரத்யக்ஷம் காணப்படாததாலும், அறிவு, தானே தன்னை ப்ரகாசிப்பிக்க முடியும் என்பதாலும் வேறோர் அறிவால் அறியப்படுகிறது என்று சொன்னால், அவ்வறிவு எதனால் அறியப்படுகிறது? என்று கேட்கப்படும். அதை அறிவிக்க மற்றோர் அறிவு வேண்டும். இங்ஙனம் அநவஸ்தை வருவதாலும் மாநஸ ப்ரத்யக்ஷத்தால் அறிவு அறியப்பட மாட்டாது. இஃது யோக்ய என்னும் ச்லோகத்தின் பொருள்.

ஸாத்யத்தை ஸாதிக்கத் தொடங்கிய இரண்டு ஹேதுக்களும் அஸித்தி, வ்யபிசாரம் என்னும் குற்றமுடையவை. ஆதலால் ஸாதகமின்மையாலும், பாதகம் இருப்பதாலும் அறிவு ஸ்வயம் ப்ரகாசமேயொழிய மாநஸ ப்ரத்யக்ஷத்தில் விஷயமன்று. இது அறிவு ஸித்திப்பதற்கு உரிய வழியாகும். இஃது அஸித்தி தொடங்கி பத்ததிவரையிலுள்ள ச்லோகங்களின் கருத்து.

தத்வமஸி என்னுமிடத்தில் அகண்ட வாக்யார்த்தத்தைக் கண்டித்தபிறகு ப்ராகட்யத்தையும் மாநஸ ப்ரத்யக்ஷத்தையும் தள்ளிய பிறகு, கீழே கூறிய யுக்திகளையே மறுபடியும் நன்றாக மொழிந்துள்ளார். கீழே சொன்ன ஸாதநத் விதயம் என்பவை க்ஷணிகத்வமும் ஆத்ம விசேஷகுணத்வமும் ஆகும். அறிவு மாநஸ ப்ரத்யக்ஷத்தால் அறியப்படுகிறது க்ஷணிகமாகையால் விசேஷ குணமாகையால், என்னும் அநுமாநங்களில் அறிவை க்ஷணிகப் பொருளாகவும் மனஸ்ஸால் அறியப்படும் பொருளாகவும் ஒப்புக் கொள்ளாததால் அஸித்தி. ப்ராயச்சித்தத்தால் உண்டாகும் தர்மம்

தோன்றியவுடனே தானே அது அழிகிறது. அங்கு மநோக்ராஹ்யத்வம் என்னும் ஸாத்யமிராததால் வ்யபிசாரம் என்னும் குற்றம் ஏற்படும். இவ்வாறு, வேறு மதத்தினர் கூறும் ஜீவநத்தால் வரும் முயற்சியிலும் ஸாத்யமின்மையால் அங்கும் வ்யபிசாரம் வரும்.

४ ''वरदविष्णुमिश्रोक्तेः अन्यपरत्वेन निर्वाहनिरूपणम्''

यत्तु वरदविष्णुमिश्रैः ''सुखदुःखे ज्ञानरूपे एव'' इत्युक्त्वा अनन्तरमुक्तम् ''इच्छाद्वेषप्रयत्ना मानसप्रत्यक्षाः'' इति; तत् नूनमिच्छादिगुणान्तर-सद्भावाभिमानमूलं वा, परमतमूलं वा। सुखदुःखयोर्ज्ञानरूपत्वे च इच्छादिषु को विशेषः?

मिथस्संश्रयधीबाधमध्यावस्थोपलम्भनैः।
न स्यात्परस्पराभावमात्रता सुखदुः खयोः ॥ १०९॥

4. வரதவிஷ்ணுமிச்ரர்வசநம் அந்யபரம் என நிரூபித்தல்

வரதவிஷ்ணு மிச்ரர் ஸுகமும் துக்கமும் (இன்ப துன்பங்கள்) அறிவே என்று சொல்லி, உடனே, விருப்பம், வெறுப்பு, முயற்சி ஆகியவை மாநஸ ப்ரத்யக்ஷத்தால் அறியப்படுபவை. என்று கூறுதல் எங்ஙனம் பொருந்தும்? எனின், விருப்பம் முதலிய வேறு பண்புகளும் உண்டு என்ற எண்ணத்தாலோ, அயல் மதக் கொள்கையைப் பின்பற்றியோ கூறப்பட்டது எனக் கொள்க. இன்ப துன்பங்கள் அறிவாகும் போது விருப்பம் முதலியவையும் அறிவு வடிவமாக ஏன் இருக்கக் கூடாது? அதற்கு மட்டும் என்ன சிறப்பு உள்ளது?

ச்லோ:- மித: துக்கயோ: (109)

சிலர் ஸுகம் என்பது துக்கத்தின் இன்மை வடிவம், துக்கம் என்பது ஸுகத்தின் இன்மை வடிவம் (ஸுகாபாவரூபம்) என்று பரஸ்பராபாவ ரூபமாக ஸுக துக்கங்களைக் கூறுகின்றனர். அவ்வாறாயின், அபாவத்தின் (இன்மையின் அறிவுக்கு

அறிவுக்குக் கட ரூபப்ரதியோகியின் அறிவு வேண்டுவது என்பது கருத்து) அறிவுக்கு ப்ரதியோகியின் அறிவு வே எனவே ஸுகத்தின் அறிவுக்கு துக்க ஜ்ஞாநமும், து ஜ்ஞாநத்திற்கு ஸுகத்தின் ஜ்ஞாநமும் தேவைப்ப அந்யோந்யாச்ரய தோஷம் வரும். ஸுகதுக்கமோ அறிய போது அபாவரூபமாக (இன்மை வடிவமாக) உலகில் ய தோன்றுவதில்லை. அவ்வாறிருக்கும் போது அபாவரூ சொன்னால் 'தீபாதம்' அறிவின் முரண்பாடு ஏற்படும். ஸுஷுப்தி (தூக்கம்) என்பது ஸுகம் துக்கம் ஆகிய இ இராத நிலையாகும். இதற்கு மத்யாவஸ்தை என்று பெயர் மற்றொன்றின் அபாவம் என்றால், ஸுகாபாவமாகிய இராத காலத்தில மற்றொன்றாகிய ஸுகம் அவச்யம் நேரிடும். அங்ஙனமாயின், ஸுகம் இருக்கும் போது துக்காபாவம் எப்படி வரும்? வரா விட்டால் மத்யாவஸ்தை என்று எப்படிக் கூற முடியும்? அந்யோந்ய தீபாதம், மத்யாவஸ்தோபலம்பநம் இவை இருப்பதால் துக்கங்கள் பரஸ்பரா பாவரூபமாக (ஸ துக்காபாவரூபமாகவோ துக்கத்தை ஸுகாபாவரூபம அங்கீகரிப்பதற்கில்லை என்பது மித: என்னும் ச்லோகத்தின் (109)

५. बद्धजीवबुद्धेः कर्मानुगुण्येन संकोचविकासनिरू

इयं च प्रतिपुरुषनियता सर्वगोचरस्वभावाऽपि संसारावस्थाय संकुचिता तत्तत्कर्मानुगुणतारतम्यवती इन्द्रियाधीनप्रसरणा। तत्तत्प्रतिनियतविषया प्रसरणभेदाधीनप्रलयोदयभेदव्यपदेशवती चोक्तं भाष्ये ''तमिममिन्द्रियद्वारा ज्ञानप्रसरमपेक्ष्य उदयास्तमय प्रवर्तते'' इति। एतेन नित्यत्वेन कथमिन्द्रियाद्यपेक्षेति चोद्यं दत्तो

5. பத்த ஜீவனுடைய அறிவுகருங்கி விரியும்தன்மையுடையது என நிரூபித்த

இந்த புத்தியானது (அறிவானது) ஒவ்வொரு ஜீவ தனித்தனியாக உள்ளது. எல்லாப் பொருள்களையும் ஆற்றலைப் பெற்றிருந்தாலும், ஸம்ஸார தசையில் அவரவ

பெற்றுள்ளது. இவ்வறிவு பொறிகளின் வாயிலாக வெளியே வந்து பொருள்களோடு தொடர்பு கொள்கிறது. அதனாலேயே அவ்வவற்றிற்குரிய பொருள்களை விஷயீகரித்து (பற்றிக்கொண்டு) தான் பரவுதலின் வேற்றுமைக் கேற்ப, அறிவு மறைந்தது என்றும், அறிவு தோன்றிற்று என்றும் சொல்லப்படுகிறது. அங்ஙனமே, பாஷ்யத்திலும் பொறியின் வாயிலாக அறிவு பரவுதலைக் கொண்டு, அறிவு தோன்றியது என்றும் அறிவு அழிந்தது என்றும் உலகினர் கூறுகின்றனர். என்று மொழியப்பட்டுள்ளது. பொறியின் வாயிலாக அறிவு பரவுகிறது என்று கூறியதாலே, நித்யமான அறிவு பொறிகளை ஏன் துணையாகக் கொள்கிறது என்ற கேள்விக்கும் விடையளிக்கப்பட்டது.

६. धारावाहिकविज्ञानस्य एकत्वनिरूपणम्

''धारावाहिकधीपङ्क्तिः स्वकालीनार्थभासिका।
मेधातिरेकसद्भावात् नैपरेक्ष्यादपि प्रमा॥

स्तम्भः स्तम्भः स्तम्भ इति धीर्धारावाहिका मता।
धारावाहिकविज्ञानमेकं ज्ञानं मतं हि नः॥

प्रतिबन्धांशमोक्षाद्यैर्नित्यं ज्ञानं हि जायते।
चिरमप्रतिबन्धेन चिरं तिष्ठति भासकम्।

चिरस्थितार्थधीरेव न धारावाहिका तु सा।
नहीश्वरादिविज्ञानमागमादिकमिष्यते॥

नित्यं हि तदतो नित्यं सर्वेषां ज्ञानमागमात्'' इत्यादि॥

6. தாராவாஹிகவிஜ்ஞாநம் ஒன்றே என நிரூபித்தல்

இங்கே தாராவாஹிக விஜ்ஞாநம், அடர்ந்து வெளிக்கிளம்பிய கதிரவனுடைய நீண்ட ஒளிபோல் ஒன்றா?! எண்ணெய், திரி இவற்றின் சேர்க்கையையுடைய விளக்கு போல் ஒளிச் சேர்க்கையா? என்பதை ஆராய வேண்டும். அவ்விஷயத்தில் வாத நாராயணபட்டாரகர் முதற் கற்பத்தை ஏற்றுக்

நூலில், ஸ்ம்ருதி, ப்ரமாணமாகாமற் போய்விடும் என்று சொல்லும் போது, மேலே கண்டவாறு விவரித்துள்ளார்.

ச்லோ-தாரா... ப்ரமா

தாராவாஹிகஜ்ஞாநத்தின் வரிசை தனக்கு இருப்பிடமான க்ஷணத்துடன் கூடிய பொருளை விளக்குகிறது. வேறொரு ப்ரமாணத்தால் கூறப்படாத புதிய பொருளைத் தெரிவிப்பதாலும் (ஸ்ம்ருதி போல்) வேறோர் அறிவை அபேக்ஷிக்காததாலும் அது ப்ரமை (யதார்தாநுபவமே) யாகும்.

ச்லோ-ஸ்தம்ப:.... ஹிந:

கம்பம், கம்பம், கம்பம் என அடுத்தடுத்துக் கூறப்படும் அறிவு தாராவாஹிக ஜ்ஞாநம். அது பல என்பது வேறு மதத்தினர் கொள்கையாகும். தாராவாஹிக விஜ்ஞாநம் ஒன்றுதான் என்பது எங்கள் கொள்கை.

ச்லோ:- ப்ரதி... பாஸகம்॥

ப்ரகாசத்திற்கு இடையூறாக உள்ளதை நீக்கினால் அழிவற்ற (நித்யமான) அறிவு புலப்படுகிறது. வெகுகாலமாக உள்ள ஒரே பொருளினுடைய இடையூற்றை இந்த்ரியங்கள், நீக்காமல் இருந்தன (இந்த்ரியங்களுக்கு இடையூற்றை விலக்குவதில் தான் உபயோகமேயொழிய அறிவை உண்டு பண்ணுவதில் அன்று என்பது கருத்து.

ச்லோ சிரஸ்திதா... கமாத் ஒரே பொருளை விஷயமாகக் கொண்ட அறிவே தாராவாஹிக ஜ்ஞாநம் எனப்படும். அதைத்தவிர அங்கே தொடர்ந்து வரும் பல அறிவுகள் இல்லை. ஈச்வரனுடைய அறிவு வேதங்களால் உண்டாவதில்லை. அது நித்யம் என்பதில், 'நஹித்ரஷ்டு: த்ருஷ்டே: விபரிலோபோவித்யதே' (அறிவுக்கு அழிவில்லை) என்னும் வேதவாக்யமும் ப்ரமாணம். எல்லா அறிவும் நித்யம் ஜ்ஞாநமாதலால் ஈஶ்வரஜ்ஞாநம் போல் அநுமாநத்தாலும் அறிவுகளனைத்தும் நித்யமே என்பது பெறப்படுகிறது ஜ்ஞாநமாகையால் ஈஶ்வரஜ்ஞாநம் போல் என்னும் அநுமாநத்தாலும் அறிவுகளனைத்தும் நித்யமே என்பது

७. बुद्धेः प्रत्यक्षादिविभागस्य उपाधिमूलत्वनिरूपणम्

उक्तं हि सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षभङ्गे भट्टपराशरपादैः संकोचेऽपि करणसम्प्रयोगावधिकस्थैर्याभ्युपगमात्'' इति। अस्मिन्नपि पक्षे यदात्विन्द्रियसंयोगाः क्षणिकाः, तदा ज्ञानस्यापि क्षणिकत्वमेष्टव्यमेव। अन्ये तु ज्ञानस्य क्षणिकत्वे ध्यानस्य सन्ततिरूपत्वे च स्मृतिभाष्यादिदर्शनात् द्वितीयः पक्ष इति॥ अस्याः स्वतः प्रत्यक्षस्वभावाया एव प्रत्यक्षानुमित्यादिदृष्टिश्रुतिमत्यादिविभागोऽपि करणभेदोपाधिकः। सर्वप्रसरणेष्वपि स्वात्मनि प्रत्यक्षप्रकाशात्मिकैव। निरतिशयवेगित्वात् निरतिशयसूक्ष्मत्वाच्च सहसैव विप्रकृष्टसंबन्धः अप्रतिघातश्च। संयोगलक्षणश्चास्याः सम्बन्धः। तथोक्तं भाष्यादिषु ''संबन्धश्च संयोगलक्षणः - ज्ञानञ्च द्रव्यमेव'' इत्यादिकण्ठोक्त्या॥

கட: அஸ்தி' என்னுமிடத்தில் ப்ரத்யக்ஷம் 'ஸத்' ஒன்றையே க்ருஹிக்கும் என்று சொல்லும் மதத்தை நிராகரிக்கும் பொழுது, பட்ட பராசரர், அறிவு சுருங்கியிருந்தாலும் கண், பார்க்கும் காலம் வரை, அது நித்யமாக உள்ளது. என்று மொழிந்துள்ளார். இந்த பக்ஷத்திலும் இந்த்ரியங்களின் சேர்க்கைகள் க்ஷணகாலம் இருந்தால் அவற்றால் உண்டாகும் ஜ்ஞாநமும் க்ஷணிகமே என்பது ஏற்றுக் கொள்ளத் தக்கதே. வேறு சிலர் அறிவு க்ஷணிகம் என்பதில் க்ஷணகாலத்தில் 'அழியும் அறிவுக்கு' என்னும் பாஷ்யமும், த்யாநம் அறிவின் சேர்க்கை என்பதில், 'தத்ரூபப்ரத்யயே சைகாஸந்ததி:' (பகவானுடைய திருமேனியை நினைக்கும் அறிவின் கூட்டமேத்யாநம்) என்னும் ஸ்ம்ருதியும் ப்ரமாணமாயிருப்பதால் இரண்டாம் பக்ஷத்தைப் பின்பற்றினர்.

7. அறிவுக்கு ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய வேறுபாடு, கண் முதலிய உபாதி வேற்றுமையால் என நிரூபித்தல்

இவ்வறிவு ப்ரத்யக்ஷரூபமானாலும், ப்ரத்யக்ஷம், அநுமிதி, தர்சநம் (த்ருஷ்டி) ச்ரவணம் (ச்ருதி) மநநம் (மதி) முதலிய பிரிவுகள் அவற்றை க்ரஹிக்கும் கண் முதலிய கரண

நுண்ணிய பொருளாதலாலும், வெகு தூரத்திலுள்ள பொருள்களோடும் விரைவாகவே, அறிவுக்குத் தொடர்பும் தடையின்மையும் தோன்றுகின்றன. பிற பொருள்களோடு இந்த அறிவுக்கு ஏற்படும் தொடர்பு ஸம்யோகமேயாகும். அங்ஙனமே, பாஷ்யம் முதலிய நூல்களில் இவ்வறிவுக்கு மற்றப் பொருள்களோடு உண்டாகும் தொடர்பு ஸம்யோகமே அறிவும் த்ரவ்யமே என்று ஸ்பஷ்டமாக ஸாதிக்கப்பட்டுள்ளது.

८. बुद्धिविषये द्वादशप्रश्नानां तत्परिहाराणांच निरूपणम्

ननु बुद्धेर्नित्यत्वे किं प्रमाणम्? तथात्वे कथं जागरसुषुत्य्यादिभेदसिद्धिः? किञ्च प्रमाणं प्रसरणे? कथञ्च आत्मगुणभूताया बुद्धे द्रव्यत्वम्? किञ्च द्रव्यत्वे प्रमाणम्? कथञ्च आत्मधर्मभूतायास्तस्याः स्वाश्रयादन्यत्र गमनम्? कथञ्च उपचयविरळभावाभावे परिमाणान्तरयोगः? कथञ्च अतीतानागतैः संबन्धः संयोगः? कथञ्च गुणादिभिः? कथं वा मध्यस्थितानां सम्बद्धानामप्रकाशत्वम्? कथञ्च मुक्तबुद्धेर्युगपत् क्रमेण वा अनन्तदेश संयोगः? कथञ्च व्याप्तायां स्वबुद्धिचन्द्रिकायां प्लवमानस्य स्वलालातन्तुविताने गलन्त्या लूतिकाया इव सञ्चाराधीन-तत्तद्बुद्धिप्रदेशसंयोगस्य स्वबुद्ध्या सह बुद्ध्यन्तरव्यावृत्तः स्वाभाविकः सम्बन्धः? इति। तत्र पूर्वस्मिन् आगम उत्तरम् यथा ''न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते, नहि द्रष्टुर्दृष्टेर्विपरिलोपो विद्यते, अविनाशित्वात्'' इत्यादि। व्याख्यातश्चैतत् आत्मसिद्धौ ''ज्ञातुरविनाशित्वादेव ज्ञानस्यापि अविनाशित्वमुपपादयन्ती श्रुतिरियं ज्ञातृस्वरूपप्रयुक्तं ज्ञानमिति दर्शयति'' इति। अत्र स्मृतिरपि

''यथा न क्रियते ज्योत्स्ना मलप्रक्षालनान्मणेः।
दोषप्रहाणान्न ज्ञानमात्मनः क्रियते तथा॥

यथोदपानकरणात् क्रियते न जलाम्बरम्।
सदेव नीयते व्यक्तिमसतः संभवः कुतः॥

8. புத்தி விஷயத்தில் 12 ப்ரச்நங்களும் அவற்றின் பரிஹாரங்களும்

(1) புத்தி நித்யம் என்பதில் ப்ரமாணம் யாதுஉ (2) அது நித்யம் என்றால், விழிப்பு, தூக்கம் முதலிய வேறுபாடுகள் எவ்வாறு உண்டாகும்? (3) புத்தி பரவுவதில் ப்ரமாணம் என்ன? (4) ஆத்மாவின் தர்மமாகிய (தன்மையாகிய) அவ்வறிவு தன்னுடைய இருப்பிடமான ஆத்மாவை விட்டு எங்ஙனம் வெளியே செல்கிறது? (7) வளர்ச்சியும் சேர்க்கையின்மையும் இராத பொழுது, அது வேறு பரிமாணத்தை (அளவை) எப்படிக் கொள்ளும்? (8) கடந்த பொருளோடும் எதிர்காலப் பொருளோடும் அதற்கு எப்படி ஸம்யோகம் என்னும் ஸம்பந்தம் (தொடர்பு ஏற்படும்? (9) குணங்களோடு அதற்கு எப்படித் தொடர்பு? (10) நடுவேயுள்ள பொருள்களை ஏன் அது விளக்குவதில்லை? (11) எப்படி முக்தர்களுடைய அறிவு ஒரே காலத்திலோ க்ரமமாகவோ பல இடங்களோடு தொடர்பு கொள்கிறது? (12) தன்னுடைய் எச்சிலாகிய நூல் சேர்க்கையில் (விதாநத்தில் மேற்கட்டியில் சிலந்திப் பூச்சி போல பரவியுள்ள தன்னுடைய புத்தியாகிய நிலவில் மிதப்பவனும் தான் ஸஞ்சரிப்பதால் ·வெவ்வேறு அறிவின் தொடர்பு கொண்டவனுமாகிய ஜீவனுக்குத் தன்னுடைய அறிவோடு வேறு புத்தியின் (அறிவின்) நீங்கிய இயல்பான தொடர்பு எப்படி ஏற்படுகிறது? ஜீவன் ஸஞ்சரித்தாலும் பரவியதன் அறிவினுடைய வேறு இடத்தோடு மட்டும் தொடர்பு கொள்கிறான். தன் அறிவையோ அசைப்பதில்லை ஆகையால், ·வேறு புத்தியின் வேறுபட்ட சிறப்புள்ள தொடர்பை அறிய முடியாது என்பது கருத்து) மேலே கேள்விக்கு வரிசையாக விடை கூறுகிறார்.

அவற்றுள், புத்தி நித்யம் என்பதில் வேதமே ப்ரமாணமாக இருப்பதால் அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. அறிவுடையவனான ஆத்மாவைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட புத்திக்கு இன்மை இல்லை. *(நவிஜ்ஞாது: விஜ்ஞாதே: விபரிலோபோவித்யதே) என்பது ஒரு ச்ருதியாகும்) நஹித்ரஷ்டு: த்ருஷ்டே: விபரிலோபோவித்யதே என்பது மற்றொரு ச்ருதியாகும்.*

ஆத்ம ஸித்தியிலும் ஆத்மா அழிவற்றவனாதலால் ஆ அழிவற்றது என்று அறிவிக்கும் இந்த வேத வாக்யங்கள், அறிவுடைய ஆத்மாவினாலேயே தோன்றியது என் காட்டுகிறது. (அதாவது அறிவு ஜ்ஞாத்ரு ஸ்வரூபப்ர என்பது கருத்து) இதில் ஸம்ருதியும் ப்ரமாணம் காட்டுகிறுர். யதாந முதலியவற்றால் (ச்லோ-யதாந மணியி அழுக்கை நீக்கியவுடன் (கழுவுவதால்) மணியில் புதியதா உண்டாக்கப்படுவதில்லை (முன்பு இருந்ததே கண்ணு புலப்படுகிறது) அதுபோல், ஆத்மாவிலுள்ள குற் நீக்கியவுடன் அறிவுதானே ப்ரகாசிக்கிறது. (1)

(ச்லோ - யதா) நீரைப் பருகக் கிணற்றைத் தோண்டு நீரோ, ஆகாயமோ புதிதாகத் தோன்றுவதில்லை. இருந்தவையே விளக்கப்படுகின்றன. (முன் இரு ப்ரகாசப்படுத்தப்படுகிறது) இல்லாத பொருளி உண்டாகும் பொருள் ஒன்றுமே இல்லை. (2)

ச்லோ :- ததாஹேய குணத்வம்ஸாத் அவபோதாதயோ ப்ரகாச்யந்தே நஜந்யந்தே நித்யா ஏவாத்மநோஹிதே அவ்வாறே ஆத்மாவுக்கு ஹேய குணங்களை நீக்குவதால் முதலிய குணங்கள் விளக்கப்படுகின்றனவேயன்றி பண்ணப்படுபவை அல்ல. அவை, ஆத்மாவினுடைய நித் (அழிவற்ற) குணங்களேயாகும் என்பவை எ ப்ரமாணங்கள்.

९. बुद्धिः नित्या इत्यत्र व्याससूत्रं प्रमाणमितिनिरू

सूत्रञ्च ''ज्ञोऽत एव'' इति, ''यावदात्मभावित्वाञ्च स्तद्दर्शनात्'' इति च। द्वितीये तु प्रतिबन्धकं तमः। यथा व वह्नेर्मण्यादिसन्निधावदाहकत्वम्, तदपगमे च हेत्वन्तरनिरपेक्षदाह तद्वत्, तमोविशेष सन्निधानासन्निधानाभ्यां स्वापादिसिद्धिः। ''पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात्'' इति। जागरादिदशानियतप्रसरणा विषयप्रकाशवेलायामेव बुद्धिः प्र नान्यदेति सुस्थम्। यत्तु षडर्थसंक्षेपे श्रीराममिश्रैरुक्तम् सत्यं

एव विशेष इति स्वावसरे वक्ष्यामः। अव्यवहारनियमस्तु करणोपरतिनियमात्'' इति। एवम्प्रकारमेव विवरणेऽप्युक्तम्। तदेतत् वैभववाद इति मन्तव्यम्। अन्यथा ''पुंस्त्वादिवत्त्वस्य सतोऽभिव्यक्तियोगात्'' इति सूत्रेण तद्भाष्येण च विरोधात्। सर्वविषयप्रकाशनशीलायाः संविदो यथा समस्तबाह्यविषयवैमुख्यं तथान्तरविषयविमुखत्वमपि भवतीति किमत्र चित्रम्? यत्तु भाष्ये ''एवं हि सुप्तोत्थितस्य परामर्शः, सुखमहमस्वाप्समिति। अनेन प्रत्यवमर्शेन तदानीमेवाहमर्थस्यैवात्मनः सुखित्वं ज्ञातृत्वञ्च ज्ञायते'' इत्युक्तम्, तत् स्वरूपानुकूल्यविवक्षया प्रत्यक्त्वविवक्षया चेति न विरोधः। तृतीये तु भगवद्यामुनमुनिभिरेवमेवोक्तम्, यथा ''अतइन्द्रियेण सह चैतन्यमपि निस्सृत्य तेनतेनार्थेन सन्निकृष्यते हस्तादिनेव त्वगिन्द्रियम्'' इत्याद्यभिधाय ''व्योमवदमूर्तस्य न क्रियावत्त्वमिति चेत्'' इत्याशङ्क्य ''केयं मूर्तिर्नाम? यद्विरहिणः क्रियाऽयोगः'' इत्यादिना परिहृत्य व्यवहितविप्रकृष्टसम्बन्धप्रकारञ्च प्रसाध्य ''यथाऽऽह भगवान् ''तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि इति।

''मनुश्च इन्द्रियाणां हि चरतां यद्येकं क्षरतीन्द्रियम्।
तेनास्य क्षरति प्रज्ञा दृतेः पादादिवोदकम्॥'' इति।'' इति।

9. புத்தி: நித்யா என்பதில் வ்யாஸ ஸூத்ரம் முதலியவை ப்ரமாணங்கள் என நிரூபித்தல்

அறிவு நித்யம் என்பதை ப்ரஹ்ம ஸூத்ர காரரான வ்யாஸரும் 'ஜ்ஞ: அத ஏவ' (வேத ரூப ப்ரமாணத்தாலேயே ஆத்மாஜ்ஞாதா என்று ஏற்றுக் கொள்ளப்பட வேண்டும் என்றும் 'யாவதாத்ம பாவித்வாத் சநதோஷ: தத்தர்சநாத் (அறிவு ஆத்மா உள்ளவரை இருப்பதால், அறிவைக் குறிக்கும் சொல்லால் ஆத்மாவைக் கூறுவது குற்றமாகாது. அவ்வாறே, கண்டம் முதலிய பொருள்கள் அப்பொருள்கள் உள்ளளவும் இருக்கின்ற கோத்வத்தை (கோவின் தன்மையைக்) கூறும் 'கோ' முதலிய

ஸித்திக்கும்? என்னும் இரண்டாவது கேள்விக்குத் தமஸ் என்னும் குணம் அங்கே இடையூருக இருப்பதால் அறிவு விளங்கவில்லை, தமஸ் நீங்கினால் அறிவு ப்ரகாசிக்கிறது என்பது விடையாகும். இடையூருன (ப்ரதிபந்தகமான மணி முதலியவை பக்கத்தில் இருக்கும் போது நெருப்பு ஒன்றையும் எரிப்பதில்லை. மணியை எடுத்தவுடனே எரிக்கிறது. அதுபோல் தமோ குணம் இருந்தால் அறிவு ப்ரகாசிப்பதில்லை. தமோ குணம் நீங்கியவுடன் அறிவு ப்ரகாசிக்கிறது. அதனால், தூக்கம், விழிப்பு என்னும் வேறுபாடு இருப்பதில் குறையொன்றுமில்லை) என்பது கருத்து. தூங்கும் பொழுது அறிவு இல்லையே அதனை நித்யம் என்று எவ்வாறு சொல்ல முடியும்? என்று கேட்டுக் கொண்டு பும்ஸ்த்வாதி வத்வஸ்ய ஸதோऽபிவயக்தியோகாத்' குழந்தைப் பருவத்திலும் இருக்கும் பும்ஸ்தவம் (மஜ்ஜை) ஏழாவது தாது, அப்பருவத்தில் ப்ரகாசிக்காமல், வாலிபப் பருவத்தில் ப்ரகாசிப்பது போல், தூங்கும் பொழுதும் இருக்கும் அறிவு, அப்பொழுது ப்ரகாசிக்காமல், விழிக்கும் பொழுது தமஸ் போவதால் ப்ரகாசிக்கிறது ஆதலால், விழித்திக்கும் பொழுது புத்தி வெளியில் பரவுகிறது. பொருள்களை விளக்கும் பொழுதுதான் ப்ரகாசிக்கிறது. வேறு காலத்திலன்று என்பது வ்யாஸ ஸூத்ரத்தால் நிலை நிறுத்தப்பட்டுள்ளது.

ஷடர்த ஸங்க்ஷேபம் என்னும் நூலில் ஸ்ரீ ராமமிச்ரர், அறிவு தானே ப்ரகாசிக்கிறது என்பது உண்மையே அது தூங்கும் பொழுதும் ப்ரகாசிக்காமல் இருப்பதில்லை. தனக்கு ஆச்ரயமான (இருப்பிடமான) ஆத்மாவுக்கே ப்ரகாசிக்கிறது. அதுதான் அறிவுக்கு உரிய சிறப்பு என்பதை நிரூபிக்க வேண்டிய இடத்தில் சொல்லுவோம். (அறிவுக்கு ஆச்ரயமே சிறப்பு என்பது கருத்து) தூங்கும் பொழுது ஏன் அறிவு இருக்கிறது என்று யாரும் கூறவில்லை என்ருல், பொறிகள் அக்காலத்தில் ஓய்வு பெற்றிருப்பதால், அறிவு உண்டு என்று வ்யவஹரிக்கவில்லை என்று மொழிந்துள்ளார். இங்ஙனமே விவரணத்திலும் சொல்லப்பட்டுள்ளது. இதை நோக்கினால் தூங்கும் பொழுதும் அறிவு உண்டு என்று ஏற்றுக் கொள்ளப்படுவது போல் தோன்றுகிறதே என்ருல், அது வைபவவாதம் (சிறியதைப் பெரியதாகக் கூறியது) எனக்கூறி அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. அவ்வாறின்றி, ஸுஷுப்தியிலும அறிவு உண்டு என்று

அதனுடைய உரையான ஸ்ரீ பாஷ்யத்துடனும் முரண்படும். பொருள்களனைத்தையும் விளக்கும் அறிவு தூங்கும் பொழுது வெளிப் பொருள்களனைத்துடனும் தொடர்பு கொள்ளாதது போல, உன் பொருளாகிய ஆத்மாவுடனும் தொடர்பு கொள்ளவில்லை என்று கூறுவதில் என்ன ஆச்சரியம் இருக்கிறது?

இங்குச் சிலர், விழித்து எழுந்தவன் நான் ஸுகமாகத் தூங்கினேன் எனறு நினைக்கிறான். இந்த எண்ணத்தால், அப்பொழுதே, அஹம் என்னும் சொல்லின் பொருளான ஆத்மாவுக்கு ஸுகமும் மற்ற ஜ்ஞாநமும் உண்டு என்று அறியப்படுகிறது என்று பாஷ்யத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ளது. அதனால் தூக்கத்திலும் அறிவு உண்டு என்று மொழிகின்றனர். அதற்கு, ஸ்வரூபமான ஆத்மா அநுகூலம் (ஸுகம்) என்றோ, ப்ரத்யக் (ஞானம்) என்றோ பொருள் கொள்ளப்படுவதால் முரண்பாடு எதுவும் இல்லை.

புத்தி பரவுவதில் ப்ரமாணம் யாது? என்னும் மூன்றாவது பக்ஷத்திற்குப் பூஜ்யரான ஆளவந்தார் பின்வருமாறு விடையளித்துள்ளார். அதாவது கை முதலியவற்றுடன் த்வக் என்னும் பொறி சென்று தொடர்பு கொள்வது போல், பொறியுடன் அறிவும் வெளிக்கிளம்பி, அவ்வப் பொருளுடன் தொடர்பு கொள்கிறது போன்ற பலவற்றைக் கூறினார். பிறகு, செயலற்ற ஆகாயம் போன்ற அறிவுக்குச் செயல் எவ்வாறு தோன்றும்? என்ற ஸந்தேஹத்தைத் தோற்றுவித்தார். பின்னர், மூர்த்தி என்றால் என்ன? எந்த மூர்த்தி இராததால் க்ரியை தோன்றவில்லை? என்று கூறி ஐயத்தைத் தகர்த்தார். அதன்பிறகு, வெகுதூரத்தில் உள்ள பொருளுக்கும் அறிவுக்கும் ஏற்படும் தொடர்பு முறையை நிலைநிறுத்தி, இக்கருத்தையே க்ருஷ்ணன் கூறுகிறார். 'காற்று ஓடத்தைத் தண்ணீரில் கவிழ்ப்பது போல் மனம் என்னும் இந்த்ரியம் (பொறி) ஜீவனுடைய அறிவை அபஹரிக்கிறது என்று 'ததஸ்ய' என்னும் கீதை வாக்கியத்தை மேற்கோள் காட்டினார்.

மநுவும், இந்த்ரியாணாம் ... இவோதகம் (பொருளைக்கவரும் பொறிகளுள் ஒரு பொறி சிதறுகிறது. அதனால், இந்த ஜீவனுடைய அறிவும் தோற்பையின் சந்தின் வழியாக நீர் பெருகுவது போல் சிதறுகிறது (பரவுகிறது) என்று சொல்லுகிறார்

१०. बुद्धेः प्रसरणशीलत्वे श्रुतेः प्रमाणत्वनिरूपणम्

अस्ति चात्र श्रुतिः "प्रज्ञा च तस्मात्प्रसृता पुराणी" इति। अन्यपरत्वं श्रुतिस्मृत्योरिति चेत् स्वरसप्रतीतेर्बाधकाभावात्। बाधितांशे हि तत्। चतुर्थे निदर्शनं प्रभाऽऽदि। यथोक्तं भाष्ये "प्रभाद्रव्यस्य दीपगुणभूतस्येव ज्ञानस्यापि आत्मगुणभूतस्य द्रव्यत्वमविरुद्धम्" इति। प्रभायाश्च वक्तव्यं प्रागेव उक्तम्, प्रपञ्चितश्चैव भाष्ये। क्वचिदाश्रितस्यैव द्रव्यस्य अन्याश्रयित्वमवयविवादिनां तु अवर्जनीयम्। किञ्च न तावदस्माकमद्रव्यमेव गुण इति वैशेषिकादिवत् निर्बन्धो विशेषणादिवत्। यो यदाश्रितस्वभावः स तस्य गुण इति हि गुणलक्षणम्। न तु पारिभाषिकम्, सर्वव्यवहारविरोधात्। एवञ्च गुणेषु कश्चिद्विशेषः, द्रव्यात्मकगुणाः केवलगुणाश्चेति। पूर्वे ज्ञानादयः, उत्तरे सत्त्वरजस्तमः प्रभृतयो वक्ष्यन्ते। तत्र गुणैकरूपत्वमात्रादेव सत्त्वादिषु गुणशब्दस्य मुख्यत्वम्, ज्ञानादिषु गौणत्वम्। "अस्याश्च" इति भाष्यस्य विवरणेऽप्युक्तम् "नित्यपारतन्त्र्याद्गौणो गुणव्यपदेशः" इति। तस्मिंस्तु पक्षे गुणत्वानभ्युपगमात् न चोद्यावकाशः। अन्ये तु तस्यैव प्रवृत्तिनिमित्तत्वेन मुख्यत्वोपपत्तेः, गौणत्वकल्पनं नानुमन्यन्ते। "अस्याश्च" इत्यादिभाष्यं तु साधारणम्। "प्रभाद्रव्यस्य" इत्यादि-भाष्यम्, "यद्यपि प्रभा प्रभावद्द्रव्यगुणभूता, तथापि शौक्ल्यादिवत् न गुणः" इत्यादिभाष्यञ्च मुख्यपक्षस्वरसम्। यत्तु सत्त्वादीनां द्रव्यत्वप्रतिक्षेपेण "गुणा इत्येव च सत्त्वादीनां प्रसिद्धिः" इति भाष्यम्, तदपि - अवधारणस्वारस्यात् द्रव्यत्वाप्रसिद्धेः। एवं वरदनारायण-भट्टारकपक्षेऽपि न चोद्यावकाशः, ज्ञाने द्रव्यशब्दस्य औपचारिकत्वात्। अयमेव गुणः केषाञ्चिद्विवक्षान्तरेण जातिगुणक्रियाद्रव्यरूपेणापि हि विकल्प्यते। यथा - अनेकेषां धर्मिणामन्तरङ्गो धर्मविशेषो जातिः। यन्निरूपिते वस्तुनि प्रायशो विशेषाकाङ्क्षाशान्तिः सोऽन्तरङ्गः। तदनुप्राणितस्य तस्य विशेषकः सिद्धो गुणः। तथाविधं साध्यं क्रिया। एतैर्विशिष्टं द्रव्यमिति। एवमेव हि जातिगुणक्रियाद्रव्यवाचित्वं शब्दानाम्।

एकमेव वस्तु, द्विधा त्रिधा, चतुर्धा, वा विकल्पयितुं शक्यम्। यथा ज्ञानमेव च संयोगादिमत्तया द्रव्यम्।तदेव आत्मनः प्रत्यक्तया निरूपितस्वरूपस्य विशेषकतया गुणः। जानात्यादिनिर्देशे क्रिया। एवमन्यत्रापि चिन्त्यम्। सत्त्वं द्रव्यम्, असत्त्वमद्रव्यम्, इति वदतां तु सर्वेषां गुणानां द्रव्यत्वं विवक्षितमित्यलं प्रसक्तानुप्रसक्त्या॥

10. அறிவு சிதறுவதில் (பரவுவதில்) ச்ருதி ப்ரமாணம் என நிரூபித்தல்

மேலும் ப்ரஜ்ஞாசத ஸ்மாத் ப்ரஸ்ருதா புராணீ (நித்யமான அறிவும் அவனிடமிருந்து பரவுகிறது) என்னும் ச்ருதியும் ப்ரமாணமாக உள்ளது என்று அதையும் மேற்கோளாகக் காட்டி யுள்ளார். ப்ரஜ்ஞா என்ற ச்ருதிக்கு பரமாத்மா ஜீவனுடைய அறிவை வளர்க்கிறார் என்று பொருள் கூறுகிறோம். இந்த்ரியாணாம் என்னும் கீதா வாக்யத்திற்கும் மநு வாக்யத்திற்கும் இந்த்ரியங்களை அடக்காதவர்களுடைய அறிவு அழிகிறது என்றும் வேறு பொருள் கொள்ளலாமே என்று கேட்பது, இயல்பாகத் தோன்றும் அறிவில் முரண்பாடு தோன்றுதலால் அது தவறு என மறுக்க. வேதத்திற்கும் ஸ்ம்ருதிக்கும் முரண்பாடு தோன்றுமிடத் திலல்லவா இரண்டுக்கும் வேறு கருத்து கூறுவது வழக்கம். இங்கே முரண்பாடு தோன்றுதலால் அவ்வாறு கூறுவது முற்றிலும் குற்றமாகும்.

ஆத்மாவின் குணமான புத்தி எவ்வாறு த்ரவ்யமாகும்? என்பது நான்காம் கேள்வி. அது வெளிச்சம் முதலியவற்றை உதாஹரணமாகக் காட்டி மறுக்கப்படுகிறது. வெளிச்சம் விளக்கின் குணம் தான். ஆயினும் அது த்ரவ்யம். அது போல், ஜ்ஞாநமும் ஆத்மாவின் குணமாயினும் த்ரவ்யமாயிருப்பதில் விரோதமில்லை (முரண்பாடில்லை) எனவே ஜ்ஞாநம் த்ரவ்யமென்று, பாஷ்யத்தில் கூறியுள்ளார். ப்ரபையை (வெளிச்சத்தைப்) பற்றிக் கூற வேண்டியவையெல்லாம் முதல் பரிச்சேதத்திலேயே சொல்லப்பட்டன. ஸ்ரீ பாஷ்யத்திலும் இக்கருத்து விரிவாக அமைந்துள்ளது. வீட்டை இருப்பிடமாகக் கொண்ட (வீட்டிலுள்ள) வெளிச்சத்திற்கு விளக்கு எங்ஙனம்

குடம் தனக்கு அவயவமான கபாலத்தை ஆச்ரயிப்பதை அவயவிவாதிகள் ஏற்றுக் கொண்டது போலவே வீட்டை ஆச்ரயித்த வெளிச்சம் விளக்கை ஆச்ரயித்திருக்கிறது என்று அங்கீகரிக்கிறோம், மேலும், நாங்கள் அத்ரவ்யம்தான் குணம் என்று வைசேஷிகர்களைப் போல் சொல்வதில்லை. எது எதை இருப்பிடமாகக் கொண்டுள்ளதோ, அது அதனுடைய குணம் என்று குணத்திற்கு இலக்கணம் சொல்கிறோம், அதுவேயன்றி, பாரிபாஷிகமாகக் கூறுவதில்லை. அங்ஙனம் பாரிபாரிஷகமாகக் கூறினால், தானத்தையும் (கொடுப்பதையும்) குணம் என்று கூற நேரிடும். ஆதலால் குணங்களில் ஒரு சிறப்பு உண்டு. சில குணங்கள். த்ரவ்யமாக இருக்கும். சில கேவல குணங்கள். முதலில் கூறப்பட்டவை, ஜ்ஞாநம் முதலியவை, ஸத்வம், ரஜஸ் தமஸ் என்பவை இரண்டாவதாகக் கூறப்பட்டவை ஆகும். குணமாகவே இருப்பதால் ஸத்வம் முதலியவறறில் குண சப்தம் முக்யமாகப் ப்ரயோகிக்கப்படுகிறது. ஜ்ஞாநம் முதலியவற்றில் குண சப்தம் கௌணம். 'அஸ்யாப்ச' என்ற பாஷ்யத்தின் விவரணத்திலும், எப்பொழுதுமே பரதந்த்ரமாயிருப்பதால் அறிவைக் குணம் என்பது கௌணமாகக் கூறுவதாகும் என்று சிலர் மொழிகின்றனர். அந்தப் பக்ஷத்தில் அறிவைக் குணமாக அங்கீகரிக்காததால், ஆத்ம குணமான புத்தி (அறிவு) எப்படி த்ரவ்யமாகும் என்று கேள்வி கேட்க முடியாது 'யோயதாச்ரித' ஸ்வபாவ: எது எதை ஆச்ரயித்துள்ளதோ அதுவே அதன் குணம் என்று முன் கூறியதே ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தமாக இருப்பதால் குணமாகவே ஜ்ஞாநத்தைக் கூற முடியும் பொழுது, ஏன் கௌண வ்யபதேசம் செய்ய வேண்டுமென்று கௌணத்வ (கௌணத்தன்மை) கல்பநத்தை அங்கீகரிக்கவில்லை? 'அஸ்யாப்ச' என்னும் பாஷ்யம் ப்ரபையில் (ஒளியில்) குணபதம் கௌணம் முக்யம் ஆகிய இரண்டிற்கும் பொது. 'நாபாவ உபலப்தே:' என்னும் ஸூத்ரத்தில் ப்ரபாத்ரவ்யஸ்ய (ஒளி த்ரவ்யத்திற்கு) என்னும் பாஷ்யமும், வெளிச்சம் அதையுடைய த்ரவ்யத்திற்குக் குணமாயுள்ளது. ஆயினும் வெண்மை முதலியவை போன்ற குணமன்று என்னும் பாஷ்யமும் குண சப்தத்திற்கு முக்யமான குணம் என்று பொருள் கொள்வதில் தகுதியுடையவை. ஸத்வம் முதலியவை த்ரவ்யமல்ல என்று மொழிவதாக 'குணா இத்யேவச ஸத்வாதீநாம் ப்ரஸித்தி: (ஸத்வம் முதலியவை குணங்கள் என்றே உலகில் ப்ரஸித்தியடைந்திருக்கின்றன) என்று பாஷ்யத்தில்

காணப்படுகிறது என்று சிலர் கூறுவதும், 'இத்யேவ' என்னுமிடத்தில், ஏவ என்னும் அவதாரணத்தால் (உறுதியைக் காட்டும் சொல்லால்) அவை த்ரவ்யங்களில் ப்ரஸித்தங்களல்ல என்னும் கருத்தையுடையது எனக் கொள்க. இங்ஙனமே, வரத நாராயண பட்டாரகருடைய பக்ஷத்திலும், ஜ்ஞாநம் என்னும் பொருளில் த்ரவ்யசப்த ப்ரயோகம் கௌணமாதலால் கேள்வி கேட்க முடியாது.

இதே குணம் வேறு வகையாகச் சொல்ல விருப்பம் உடையவர்களால், ஜாதி, குணம், த்ரவ்யம், க்ரியை என்று பல வகையாகக் கூறப்படுகிறது (அதாவது, பல தர்மிகளுக்கு அந்தரங்கமாயுள்ள தன்மை (தர்மம்) ஜாதியாகும். உதாஹரணம் (கௌ:) எதனால் (எந்த ஜாதியால்) நிரூபிக்கப்பட்ட பொருளில் அநேகமாக ஐயம் நீங்குகிறதோ அது அந்தரங்கம் எனப்படும் (அஃது ஜாதியாகும்) அநுப்ராண நஹேது பூத தர்ம வாசகத்வம் ஜாதிவாசகத்வம் (பொருளை ஐயமறத் தெரியக் காரணமான தன்மையை அறிவிக்கும் சொல்) ஜாதிவாசகமான சொல். உதா-நீல: அநு ப்ராணித விசேஷக ஸித்த தர்மவாசகத்வம் குணவாசகத்வம் ஜாதியால் ஐயம் நீக்கப்பட்ட பிறகு அப்பொருளில் உள்ள ஸித்த தர்மத்தை அறிவிக்கும் சொல் குணவாசகச் சொல். அநு ப்ராணித விசேஷ ஸாத்ய தர்மவாசகத்வம் க்ரியாவாசகத்வம் ஜாதியால் ஐயம் நீங்கிய பிறகு அப்பொருளில் உள்ள ஸாத்ய தர்மத்தைக் கூறும் சொல் க்ரியாவாசகச் சொல். உதா-பசதி (நீல:) ஏதத்த்ரிதய விசிஷ்டவாசித்வம் த்ரவ்ய வாசித்வம். இம்மூன்றுடன் கூடிய பொருளை உணர்த்தும் சொல் த்ரவ்ய வாசகச் சொல் ஆகும். என்று இவ்வாறே, சொற்கள் ஜாதி, குணம் க்ரியை, த்ரவ்யம் இவற்றை அறிவிக்கின்றன. இங்ஙனம் குணத்திற்குப் புதிய இலக்கணம் கூறினால், ஜாதி க்ரியை முதலியவற்றிற்குப் பொதுவாக என்று கூறிய இலக்கணம் நீக்கப்பட வேண்டி இருக்குமே எனின், அஃதன்று. வாத சப்தம் கதாஸாமாந்யத்திற்கும் விசேஷத்திற்கும் பொதுவாதல் போல், இங்குக் கூறப்பட்ட குணசப்தம் குணத்தின் உட்பிரிவைக் கூறுவதாகும். அதனால் இரண்டு இலக்கணங்களுக்கும் முரண்பாடில்லை. இவ்வாறு ஜாதி, குண க்ரியாத்ரவ்யங்களை நிச்சயித்த பிறகு, ஒரே பொருளை ஜாதி முதலிய பல வடிவங்களாகக் கற்பனை செய்ய இயலும், அறிவே, பொருளுடன் சேர்வதால் த்ரவ்யம் என்றும் ஆத்மா தன்னை ப்ராக்யக்தாக நிரூபித்த

பிறகு, அவ்வாத்மாவில் இருந்து கொண்டு அதைச் சிறப்பித்தலால் குணம் என்றும், அறிகிறேன் என்று சொல்லும் பொழுது க்ரியை என்றும் சொல்லப்படுவது போல், ஒரே பொருளைப் பலவிதமாகக் கூறுவதில் தவறொன்றுமில்லை. இவ்வாறே வேறிடங்களிலும் இலக்கணங்களைக் கூறி, ஒரே பொருளைப் பலவிதமாகக் கூறும் முறையை ஊஹித்துக் கொள்ளலாம் 'ஸத்வம் த்ரவ்யம் (இது, அது என்று சொல்லத்தக்கது த்ரவ்யம் அஸத்வம் (அங்ஙனம் கூற இயலாதது) அத்ரவ்யம் என்று கூறும் வையாகரணர்களுடைய மதத்தில் குணங்களனைத்தும் த்ரவ்யமே என்பது பெறப்படுகிறது, என்று கூறித் தொடர்ச்சியாகத் தோன்றிய வாத ப்ரதிவாதங்களை நிறுத்திக் கொள்வோம்.

११. बुद्धेः द्रव्यत्वे प्रमाणनिरूपणम्

पञ्चमे तु ब्रूमः - बुद्धिर्द्रव्यं प्रसरणादिमत्त्वात् सम्प्रतिपन्नवत्, अत्रैव साध्ये ज्ञानत्वादात्मवत् इत्यादि। वरदविष्णुमिश्रैस्तु एवमुक्तम् - ''ज्ञानं द्रव्यं संयोगादृष्टान्यत्वे सति भावनाकारणत्वात् आत्मवत्'' इति। षष्ठस्य चतुर्थ एव दत्तमुत्तरम्। यदि तु स्वाश्रयत्यागोऽभिमतः; स नेष्यते। उक्तं हि अत्रैव चोद्ये भगवद्यामुनमुनिभिः — ''आत्मप्रहाणानभ्युपगमात् अविहायैवात्मानं इतस्ततश्चेतना इन्द्रियादिद्वारा निस्सरति, विच्छिन्नायाश्च तस्याः सन्धानासम्भवः शास्त्र एवोक्तः'' इति। सप्तमस्य अहिकुण्डलदृष्टान्तेन निरासः। न च तावता बहळविरळत्वादिप्रसङ्गः; भिदुरभागवत्स्वेव तथाव्याप्तेः। अस्तु वा बहळत्वादि, तथापि न तथा द्रष्टुं, स्प्रष्टुं वा शक्यम्; अतीन्द्रियत्वात् स्पर्शादिरहितत्वाच्च। न च विरळत्वे सरन्ध्रत्वनियमः; सर्वदेशनिरन्तरसंयोगयोग्यस्वरूपत्वात्। कथं तदल्पदेशे पूर्णम्? इति चेत् स्पर्श शून्यत्वेनाप्रतिघातात्। उक्तं हि निरतिशयसूक्ष्मत्वं न्यायतत्त्वे। एतेन एकस्य द्रव्यस्य कालभेदेऽपि नानापरिमाणत्वं नास्तीति वदन्तः प्रत्युक्ताः। कालभेदस्यैव विरोधशामकत्वात्, अवयव्यभावाच्च। एवं तर्हि आत्मनस्तत्तद्देहानुरूपविविधपरिमाणवादिनो दिगम्बरान् प्रति ''अन्त्यावस्थितेश्चोभयनित्यत्वादविशेषः'' इति सौत्रं चोद्यमत्रापि

उत्तरमात्मसिद्धौ। तथाहि "कथमतीतानागतयोरसतोश्चैतन्येन संप्रयोगः" इत्याशङ्क्य विषयविषयिभावप्रकाशमानत्वसंख्यादियोगदवीयोदेशवर्तिज्ञानशीघ्रसंयोग प्रतिबन्दीभिः परिहृतम्। तथा "अतीतानागततया तावप्यद्यापि विद्येते इति तेन रूपेण बोधसंनिकर्षे नानुपपत्तिः" इति च तद्द्रव्यसत्तया संयोगोपपत्तिरुपपादिता। तत्रैवमाशयः — यथा कैश्चिदसतोरेव भूतभविष्यतोः सामान्यात्मना अद्यापिवृत्तेः प्राकट्याश्रयत्वमुपपादितम्, तथा तद्द्रव्यात्मनाऽपि वृत्तेः संयोगोऽपि उपपन्न एव। विशिष्टेनासंयोगश्चेत् विशेषाकारेण न प्राकट्यमिति तुल्यमिति। नवमस्य तु अनभ्युपगम उत्तरम्। नहि गुणादिभिरपि संबन्धः संयोग एव, किं तु संयोगिनिष्ठता। यथा - परेषां संयुक्तसमवायादि। "संबन्धश्च संयोगलक्षणः" इत्यादिवचनानां संयोगावश्यम्भावे तात्पर्यम्। उक्तञ्च षडर्थसंग्रहे श्रीराममिश्रैः - "संयोगस्तदर्हेषु विषयत्वाकारः। अनर्हेषु ततस्तदन्वयिषु।" इति। अस्यार्थः - संयोगार्हवस्तुनि वर्तमानत्वादिविशिष्टद्रव्यप्रकाशनं संयोगः। संयोगानर्हाणां तु रूपादीनां प्रकाशनं तदन्वयिषु आश्रयेषु कारणेषु च यथासंभवं संयोग इति। यत्तु "नैरन्तर्यापरपर्यायमत्यन्तसामीप्यमात्रञ्च संयोगः। स एव परतन्त्राश्रितः समवायपदपरिभाषाभूमिर्वैशेषिकाणामपीति नार्थान्तरत्व मुररीकृत्य विकल्पः सम्भवति" इत्यात्मसिद्धावुक्तम्, तदपि पराभ्युपगतसमवायानभ्युपगमात् स्वमते समवायस्य स्वरूपविशेषानतिरेकात् अतिरिक्तसम्बन्धाभावपरम् न तु गुणगुणिनोः संयोगलक्षणसंबन्धपरम्। गुणगुणिनौ संयुक्ताविति यदि केचित्, प्रयुञ्जीरन्, तदानीमौपचारिकोऽयं व्यवहार इति ज्ञापयितुं "नैरन्तर्यापरपर्यायम्" इत्युक्तम्। निरन्तरत्वमात्रात् संयुक्तत्वव्यवहारः तावति वैशेषिका युक्त्याभासैरर्थान्तरत्वं पर्यभाषन्तेत्युक्तं भवति। अन्यथा गुणस्य संयोगवत्त्वे तस्यापि द्रव्यत्वं स्यात्, द्रव्यलक्षणत्वात्तस्य। अवस्थायोगित्वं द्रव्यलक्षणमस्त्विति वचनेऽपि गुणानां ज्ञानसंयोगलक्षणावस्थायोगित्वात् - द्रव्यत्वं दुष्परिहरम्। न च द्रव्याद्रव्यविभागो मा भूदिति वाच्यम्; भाष्यकारै रेव सत्त्वरजस्तमसामद्रव्यत्वसमर्थनात्। अतो यथोक्त एवार्थः। यद्वा नैरन्तर्यमात्रमङ्गीकृत्य संयोगमपि

केचिन्नेच्छन्ति, तन्मतेनोक्तमिति मन्तव्यम्। दशमस्य नायनं तेजो निदर्शनम्। योग्यता अत्र नियामिकेति चेन्न; अत्रापि तुल्यत्वात्। ज्ञानसंयोगे सति का अपरा योग्यता? इति चेत् - इन्द्रियसंयोगे सति का अपरा? इत्यपि सुवचत्वात्। ज्ञानायोग्यत्वे तस्य वस्तुनः केनचिदपि ज्ञानेनाप्रकाश्यत्वं स्यादिति चेन्न; ज्ञापकायोग्यत्वेऽपि तुल्यत्वात्। स्वभावादेव किञ्चित् ज्ञापकं कचिदेव शक्तमिति चेत्; तर्हि तत्रैव ज्ञानमिति। अस्तु तर्हि सामग्रीस्वभावादेव ज्ञानस्य प्रतिविषयं प्रतिनियमः;, किं सम्बन्धेनाधिकेन? इति चेन्न; ईश्वरज्ञानस्य नित्यस्य तदभावात्, निर्विषयत्वेन अज्ञानत्वप्रसङ्गादीश्वराभावप्रसङ्गात्। अनित्येषु ज्ञानेष्वयं नियम इति चेत्; सत्यम्, तथापि संयुक्तसमवायाद्यविशेषेऽपि रसादिपरिहारेण रूपादौ वर्तमानस्य चक्षुरादेः स्वभावनियमे सत्यपि संयुक्तसमवायादिपरिग्रहवत् क्षन्तव्यम्। उक्तञ्च न्यायकुलिशे - "संयोगस्तु प्रसरणवैभवादिप्रतिपादकशास्त्र बलादाश्रितः" इति। योग्यतामात्रेण रूपान्तरादीनामपि ग्रहणप्रसङ्गात् तत्परिहाराय सम्बन्धविशेषाङ्गीकार इति चेत्; तर्हि अत्रापि योग्यतामात्रेण सर्वदा प्रकाशः स्यादिति तत्परिहाराय संबन्धपरिग्रहः सामग्र्येव अत्रातिप्रसङ्गं निवारयेदिति चेन्न; तत्रापि तुल्यत्वात्। सम्बन्धोऽपि तत्र सामग्रीनिविष्ट इति चेत्; तत्रापि तस्य निवेशः किं न स्यात्? तत्सम्बन्धसामग्र्यैव तन्नियमस्याप्युपपत्तेः। तत्रैव सम्बन्ध इत्यपि हि सामग्रीस्वभावादेव। एकादशे वेगातिशयः शक्तिविशेषः ईश्वर संकल्पो वा, प्रतिवक्तारः। इष्टञ्च विचित्रवेगित्वं नायनतापनादिमहसाम्। तच्च काष्ठाप्राप्तं युगपत्, त्रिचतुरक्षणेन वा, विश्वमास्कन्दते इति विश्वसिहि। द्वादशे तु स्वाभाविकं तदीयत्वं तदाश्रितत्वञ्चेति सञ्चारेऽपि न दोषः; यथा व्यापकात्मवादिनः शरीरे न्द्रियादीनाम्, यथैव ईश्वरमनुमन्य मानस्य तदीशितव्यानां यथा वा लोके दासभृत्यादिद्वन्द्वानाम्। यथा च प्रभाप्रभावदादेः, यथाच वैशेषिकादीनां चलाचलत्वेऽपि अयुतसिद्धयोरवयवावयविनोः; यथाच

11. புத்தி த்ரவ்யம் என்பதில் ப்ரமாணத்தை நிரூபித்தல்

அறிவே உபாதியின், வேற்றுமையால் இன்பம், துன்பம், விருப்பம், வெறுப்பு முயற்சி முதலியவை ஆகிறது. (புத்தி த்ரவ்யம் பரவுதலால்) இருவரும் அங்கீகரித்த வெளிச்சம் போல், இதே ஸாத்யத்தில் அறிவு த்ரவ்யம் அறிவாகையால் ஆத்மா போல்) என்னும் இரண்டு அநுமாந ப்ரமாணங்களால் அறிவு த்ரவ்யம் என ஸித்திக்கிறது. வரத விஷ்ணு மிச்ரரோ (அறிவு த்ரவ்யம், ஸம்யோகம் அத்ருஷ்டம் இவற்றின் வேறுபட்டு பாவனைக்குக் காரணமாயிருப்பதால் ஆத்மா போல்) என்று ஹேதுவைப் பரிஷ்கரித்துக் கூறியுள்ளார். ஆத்மாவின் தர்மமான அந்த அறிவு, தன் இருப்பிடமான ஆத்மாவை விட்டு வெளியே எப்படிச் செல்லும்? என்னும் ஆறும் கேள்வியைத் தன் இருப்பிடத்தை விட்டு வேறிடத்தில் அறிவு இருக்கக் கூடாது என்பது பொருளா? தன் இருப்பிடத்தை விடுவதே தவறு என்பது பொருளா? என்று விகற்பிக்கிறோம். வெளிச்சம் முதலியவை தம் இருப்பிடத்தை (விளக்கை) விட்டு வெளியே செல்வதால் முதற் கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. இவ்விடை ப்ரபாத்ருஷ்டாந்தத்தில் முன்பே சொல்லப்பட்டது. இரண்டாம் கற்பம் நாங்கள் ஏற்றுக் கொள்ளாதது.

இதே கேள்விக்கு ஆளவந்தார், ஆத்மாவை விட்டு அறிவு பிரிவதை அங்கீகரிக்காததால், ஆத்மாவை விடாமலே, புத்தி இங்குமங்கும் இந்த்ரியங்களின் வழியாகக் கிளம்புகிறது (பிரிவை ஒப்புக் கொண்டால்) பிரிந்த அந்த புத்தி மறுபடியும் ஆத்மாவுடன் சேர்வதில்லை என்பதை நூல் கூறுவதால், அறிவு, தன் இருப்பிடமான ஆத்மாவை விட்டுப் பிரிவதில்லை என்று மொழிந்துள்ளார். பெருக்கமும் வளர்ச்சியும் சுருக்கமுமற்ற புத்தியில் வேறு அளவு எப்படி ஏற்படும்? என்னும் ஏழாம் கேள்விக்கு நீளமான ஒரு பாம்பு தன் உடலைச் சுருட்டிக் கொண்டால் சிறியதாகக் காணப்படுவது போல், புத்திக்கு பெருக்கமும் சுருக்கமும் தோன்றுவதில் தவறொன்றுமில்லை, என்று விடை கூறுகிறோம். அதனால் அக்கேள்வி மறுக்கப்ப்டுகிறது. இவ்வாறாயின், நெருக்கமும், நெருக்கமற்ற நிலையும் (விரளபாவம்) அறிவுக்கு ஏற்பட வேண்டி வருமே

பொருள்களிலேதான் நெருக்கமும் விரளபாவமும் உண்டு. புத்திக்கு அம்ஶமின்மையால் அது மறுத்தற்குரியது. பஹுளபாவமும் (நெருக்கமும்) இருக்கட்டும். ஆனாலும், பஞ்சு முதலியவற்றைப் பார்ப்பது போலவும் தொடுவது போலவும், அறிவைப் பார்க்கவும் தொடவும் முடியாது. ஏனென்றால், அறிவு, அதீந்த்ரியம். இந்த்ரியத்திற்கு அப்பாற்பட்டது. அதில் ஸ்பர்சமும் கிடையாது. அப்படி அது விரளமானால் த்வாரம் உள்ளதாகத் தோன்றவேண்டுமே என்றால், எல்லா இடங்களிலும் இடைவெளி இராமல் தொடர்பு கொள்ளும் தகுதியுடையதாதலால் த்வாரம் (சந்து) ஏற்பட வேண்டும் என்னும் நியதி இல்லை என அக்கேள்வி தள்ளப்படுகிறது. ந்யாயதத்வத்திலும் புத்தி நிரதிசய ஸூக்ஷ்மம் (மிகவும் நுண்ணியது) என்று மொழியப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறு, ஒன்றே பல அளவுடையதாக (வடிவமாக) இருக்கலாம் என்று கூறியதால் ஒரே த்ரவ்யத்திற்குக் கால வேறுபாடு இருந்தாலும் பல வகையளவுகள் இல்லை என்று கூறுபவர்கள் தோல்வியுறச் செய்யப்பட்டனர். கால வேற்றுமையே முரண்பாட்டைத் தீர்ப்பதாலும், அவயவியை ஏற்றுக் கொள்ளாததாலும் அதனை மறுக்க. இவ்வாறு ஒரு பொருளுக்கே பல வகையான அளவுகள் உண்டு என்றால், ஜைநர்களைக் குறித்து, அந்த்யாவஸ்திதேஶ்ச என்னும் ஸூத்ரத்தால் முக்தி காலத்தில் தோன்றும் அளவு எப்பொழுதும் இருக்க வேண்டி வரும் என்று அவர்கள் மீதுநாம்சொல்லும் குற்றம் நம் மதத்திலும் எழுமே எனின் அற்றன்று. ஜைநர்கள் ப்ரமாணம் ஒன்றுமின்றி யுக்திகளால் மட்டுமே பல அளவுகளை ஒரு பொருளில் ஒப்புக் கொள்வதால் அதனை மறுக்கிறோம். அதனைத் தவிர்த்து ப்ரமாண ஸித்தமான பொருளை மறுப்பதில்லை.

கடந்த காலத்தில் தோன்றிய பொருளோடும் எதிர்காலத்தில் தோன்றக் கூடிய பொருளோடும் அறிவுக்கு எங்ஙனம் தொடர்பு (ஸம்யோகம்) ஏற்பட இயலும். என்னும் எட்டாம் கேள்விக்கு ஆத்ம ஸித்தியில் ஸாதித்த விடையையே சொல்கிறோம். அதாவது, இப்பொழுது இறந்த காலத்திய பொருளோ எதிர்காலத்திய பொருளோ இல்லை. அவற்றுக்கு, அறிவோடு எப்படிச் சேர்க்கை ஏற்பட்டது? என்று கேள்வி கேட்டுக் கொண்டார். பிறகு, ந்யாயமதத்தில் அதீதாநாகத (கடந்த வரப்போகும்) விஷயங்களில் அறிவைக் குறித்து விஷய விஷயிபாவமும், பட்டமதத்தில் விஷயத்வமும் (ஜ்ஞாததையும்)

கடந்த பொருள்களில் நஷ்ட: கட: ஏக: என்ற ஏகத்வவ்யவஹாரத்தால் (ஒன்று என்ற வ்யவஹாரத்தால்) எண்ணிக்கையின் தொடர்பும், வேறு ப்ரஹ்மாண்டத்தில் இருந்த போதிலும், வெகு தூரமான இடமாயினும் வேறு அண்டத்திலுள்ள மனிதனின் அறிவோடு விரைவாகச் சேர்தலும், ஆகியவை போல் காலம் இடையிட்டிருப்பினும் அதீதாதி (நடந்த பொருள் முதலிய) பொருள்களுடன் அறிவுக்கு ஸம்யோகம் சேர்க்கை உண்டு என்று ஸ்ரீ ஆளவந்தார் மறுத்துள்ளார். அவ்வாறே, கடந்த பொருளும் அநாகத (வரப்போகும்) பொருளும் இப்பொழுது இருக்கின்றனவே, அதனால் இருப்பதையே அறிவு விஷயீகரிக்கிறது என்று மொழிவதில் ஓரநுபபத்தியும் இல்லை, என்றும், அந்த த்ரவ்யங்கள் இருப்பதால் அவற்றிற்கு ஸம்யோகம் வருவதற்குரிய காரணம் உள்ளது என்றும் எடுத்துக் கூறியுள்ளார். அதனுடைய கருத் தாவது, சிலர், இப்பொழுது இராத பூத விஷய வஸ்துக்கள், (கடந்த பொருள்கள்) ஸாமாந்ய ஸ்வரூபமாக (பொதுவடிவம் கொண்டு) இப்பொழுதும் இருப்பதால் ப்ராகட்யம் (ஜ்ஞாததை) பொருளில் இருப்பதாக மொழிந்துள்ளனர். அதுபோல், த்ரவ்ய ஸ்வரூபமாகவும், இருப்பதால் ஸம்யோகமும் அந்தப் பொருளுக்கு வரலாம். விசேஷணத்துடன் கூடிய பொருளோடு சேர்க்கை இராவிட்டால், விசேஷ ஆகாரத்தால் (சிறந்த வடிவால்) ப்ராகட்யம் என்பதும் ஒன்று இல்லை என்பது இருவர்க்கும் ஸமமாகும்.

குணம் முதலியவற்றுடன் எப்படி ஸம்யோக ஸம்பந்தம் ஏற்படும் என்னும் ஒன்பதாம் கேள்விக்கு அவ்வாறு நாங்கள் ஏற்றுக் கொள்ளாததே விடையாகும். நாங்கள் குணம் முதலியவற்றுடன் ஏற்படும் தொடர்பு ஸம்யோகம் என்று கூறவில்லை. ஸம்யோகியில் இருக்கையாகும். நையாயிகர்கள், ஸம்யுக்த ஸமவாயாதிகளை ஸம்பந்தமாகக் கொள்வது போல் அறிவுக்கும் குணத்திற்கும் உள்ள தொடர்பு ஸம்யோகியில் இருத்தலேயாகும். (இங்கே ஸம்பந்தம் ஸம்யோகமாகும்) முதலிய வாக்யங்கள் ஸம்யோகம் அவச்யம் உண்டு என்னும் கருத்தை அறிவிக்கின்றன என்பது தாத்பர்யம்.

ஷடர்தஸங்க்ஷேபத்தில் (ஸங்க்ரஹத்தில்) ஸம்யோகமாவது, ஸம்யோகத்திற்கு ஏற்ற பொருளில் உள்ள விஷயத்வம்

(ப்ரகாசித்தல்) என்பதாகும். ஸம்யோகத்திற்குத் தகுதியற்ற பொருள்களில் உள்ள குணங்களில் என்று கூறியுள்ளார். இந்த வாக்யத்தின் பொருளாவது, ஸம்யோகத்திற்குத் தகுதியற்ற ரூபம் முதலியவற்றை விளக்குவது அப்பொருளுக்கு ஆச்ரயமான (ஆதாரமான காரணங்களிலோ, கார்யங்களிலோ இடத்திற்கேற்றவாறு ஸம்யோகம் கொள்ளத்தக்கது) என்பது ஆகும். இடைவெளியின்றி மிக்க அருகில் இருப்பதே ஸம்யோகமாகும். அதுவே, விட்டுப் பிரியாமல் இருக்கும் இரு பொருள்களை ஆச்ரயித்திருந்தால், அதற்கு வைசேஷிகர் மதத்தில் ஸமவாயம் என்பது பெயர். அதுவன்றி ஸமவாயம் என்று வேறொரு பொருள் கிடையாது என்று, ஸம்யோகமும் ஸமவாயமும் வேறு என்று அங்கீகரித்து, குணங்களுக்கு ஸம்யோகமா? ஸமவாயமா? ஸம்யோகமானால் குணங்களில் ஜ்ஞாந ஸம்பந்தம் வராமற் போகும். ஸமவாயமானால் த்ரவ்யங்களில் வராது என்னும் விகல்பத்தின் வாயிலாகக் கூறிய தூஷணம், அவை இரண்டும் மிக ஸமீபத்தில் இருப்பதால் வேற்றுமை இன்மையால் ஸம்பவிக்காது என்று ஆத்மஸித்தியில் சொல்லப்பட்டுள்ளதே என்று கேட்டால், (த்ரவ்யம், குணம் இவற்றிற்கு ஸம்யோகம் ஸம்பந்தம் என்று ஏற்படுகிறதே என்றால்) இரண்டும் மிகவும் ஸமீபத்தில் இருப்பதாலும், பிறர் அங்கீகரித்துள்ளது போல் நாம்ஸமவாயத்தை அங்கீகரிக்கவில்லை என்பதாலும் ஸமவாயம் என்பது வஸ்துவின் ஸ்வரூபமே ஆகையாலும் ஸமவாயம் தனிப்பட்ட ஸம்பந்தமில்லை என்னும் கருத்தால் சொல்லப்பட்டது எனக் கொள்க. அஃதன்றி. குணம், த்ரவ்யம் இவற்றிற்கு ஸம்யோகம் ஸம்பந்தம் என்பதைக் கூறவில்லை. குணமும் த்ரவ்யமும் ஸம்யோகத்தையுடையவை என்று சிலர் ப்ரயோகித்ததால், அப்பொழுது அந்த ப்ரயோகம் முக்யமன்று கௌணம் என்பதை அறிவிக்க (நைரந்தர்யம்) என்று இலக்கணத்தில் சேர்க்கப்பட்டுள்ளது. இடைவெளி இராததால் மட்டும் ஸம்யுக்தம் என்று கூறுகின்றனர். அம்மாத்திரத்தில் வைசேஷிகர்கள் குற்றங்களையுடைய யுக்திகளால் ஸமவாயம் என்னும் ஸம்பந்தத்தை வேறாகக் கூறியுள்ளனர். இவ்வாறன்றி, குணத்திற்கு ஸம்யோகத்தை அங்கீகரித்தால், அக்குணமும் த்ரவ்யத்திற்குரிய இலக்கணமுடைமையால் த்ரவ்யமாக நேரிடும். அவஸ்தா யோகித்வம (அவஸ்தையுடன் சேர்தல்) த்ரவ்யத்திற்கு

(தர்மம்) குணத்திற்கு இருப்பதால் அக்குணத்திற்கு த்ரவ்யத்தன்மை வந்தே தீரும். த்ரவ்யம் அத்ரவ்யம் என்ற பிரிவே வேண்டாம் என்று நீங்கள் கூறுவீரானால், ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் ஆகியவை அத்ரவ்யம் என்று ஸ்ரீபாஷ்ய காரர் 'ரசநாநுபபத்தேஶ்ச' என்னும் ஸூத்ரத்தில் ஸமர்தித்திருப்பதால், அக்கூற்று பொருத்தமற்றது என மறுக்க. ஆகையால் முன்பு கூறிய பொருளே பொருத்தமுடையது. அல்லது, இடைவெளியில்லாமையை மட்டும் ஒப்புக் கொண்டு, ஸம்யோகம் என்னும் ஸம்பந்தத்தையும் சிலர் அங்கீகரிக்கவில்லை. அவர்கள் மதத்தைப் பின்பற்றிக் கூறப்பட்டுள்ளது என்று கொள்க.

அறிவு இடையிலுள்ள பொருளை ஏன் விளக்கவில்லை? என்னும் பத்தாம் கேள்விக்குக் கண் ஒளியே உதாஹரணமாகும். ஸூர்ய மண்டலம் வரை செல்லும் நம் கண்ணொளி, இடையிலுள்ள பரமாணு, ஆகாசம் இவற்றோடு சேர்ந்தாலும் பரமாணு முதலியவை விளங்குவதில்லை. அதுபோல், அறிவு பல இடங்களில் பரவினாலும் இடையிலுள்ள பொருள்கள் விளங்குவதில்லை. என்பது விடையாகும். காணத்தகுந்த பொருள்தான் கண்களால் காணப்படும். பரமாணு முதலியவை அணுவாதலால் காண இயலாதவை. எனவே காண முடியவில்லை. ஜ்ஞாநம் பரவுமிடங்களில், காணத்தக்கவற்றிற்குத் தகுதி (யோக்யதை) இருப்பதால் ஏன் ப்ரத்யக்ஷம் ஏற்படவில்லை? என்றால், இக்கேள்வி, உங்கள் பக்ஷத்திலும் ஸமமாகும். அறிவின் தொடர்பைத்தவிர வேறு என்ன யோக்யதை (தகுதி) வேண்டும்? என்று நீங்கள், வினாவைக் கிளப்பினால், இந்த்ரியத்துடன் தொடர்பைத் தவிர என்ன யோக்யதை வேண்டும்? என்று திருப்பிக் கேட்கிறோம். அறிவால் விளக்கப்படாத பொருள் வேறெந்த அறிவாலும் விளக்கப் படாமற் போகும் என்றால், இந்த்ரியம் (பொறி) என்னும் ஜ்ஞாபகத்திற்குத் தகுதியற்றதானால் (அயோக்யமானால்) வேறெந்த ஜ்ஞாபகத்திற்கும் விஷயமாகாமற் போகும் என்று கேள்வி ஸமமாகிறது.

இயல்பாகவே, ஜ்ஞாபகம் சிலவற்றைத் தான் புலப்படுத்தும் சக்தியைக் கொண்டது. என்றால், ஸம்யோகம் ஸமமானாலும் யோக்யமான ஸம்யோகமுள்ள பொருளையே அறிவு ப்ரகாசப்படுத்துகிறது என்று கொள்க. இவ்வாறாயின், எந்தப்

உண்டாகிறதோ, அவ்வறிவு அதை விஷயமாகக் கொண் இருக்கட்டும். அறிவு வெளியே சென்று பொருளுடன் தெ கொள்கிறது, என்று கற்பித்தல் வீண் என்று கேட்பது பொரு நித்யமான ஈச்வரஜ்ஞாநத்திற்கு ஸாமக்ரீ (காரணக்கூ இராததால், ஒன்றும் விஷயீகரிக்கப்படாததால் அஃது அஜ் ஆக நேரிடும். ஸர்வஜ்ஞனே ஈச்வரனாதலால் ஈச்வரனே இ போவான். இந்த நியமம் ஈஶ்வரஜ்ஞாநத்திற்கு அ அநித்யமான ஸம்ஸாரிகளுடைய ஜ்ஞாநத்திற்கே என அங்ஙனமே இருக்கட்டும். ஆனாலும் ஒரே பொருளில் ரூ சுவையும் இருக்கின்றன. ஆயினும், கண், தன்னியல் அப்பொருளின் ரூபத்தையே க்ரஹிக்கிறது, சுவையை அங்கே ஸ்வபாவ நியமத்தாலேயே குற்றத்தைப் போக்க அதை விட்டு, ஸம்யுக்த ஸமவாயம் என்னும் ஸம்பந் நீங்கள் ஏன் ஏற்றுக் கொள்கிறீர்கள்? அறிவு பரவுவதால் அ பொருளுக்கும் ஸம்யோகம் ஸம்பந்தம் என்று சொன்னால் தவறு? ந்யாய குலிசத்திலும் 'ஸம்யோகம் என்பது பரவ தெரிவிக்கும் ஶாஸ்த்ரத்தின் வலிமையால் கொள்ளப்பட்டது என்று ஆத்ரேய ராமாநுஜாசார்யர் ஸ்வா ஸாதித்துள்ளார், கண், யோக்யதை (தகுதி) மாத்ரத்தால் ரூபத்தை மாத்திரம் ஏன்க்ருஹிக்கிறது? இது போல் ரூபங்களேயும் அறிவிக்கட்டுமே என்ற கேள்வியைத் தடுக் ஸம்யுக்த ஸமவாயத்தை நாங்கள் ஏற்கிறோம் என்று மொழிந்தால், ஜ்ஞாந விஷயத்திலும் யோக்யதை எப்பொழுதும் ப்ரகாசம் ஏற்படட்டும் என்ற அதி ப்ரஸங்க போக்க நாங்கள் ஸம்யோகம் என்னும் ஸம்பந் அங்கீகரிக்கிறோம்.

ஜ்ஞாநத்தின் ஸாமக்ரியே அதி ப்ரஸங்கத்தைப் போக்கவ என்றால், அங்கு இந்த்ரியங்களே அதி ப்ரஸங்கத்தை நீக்கும் கூறி, ஸம்யுக்த ஸமவாயத்தை மறுக்கிறோம். ஸ ஸமவாயமும் ஸாமக்ரியில் அடங்கியுள்ளது என்றால், அ ஸாமக்ரியிலும் ஸம்யோகம் அடங்கியுள்ளது மறுக்கப்படுகிறது. 'தத்தேதோ:' என்னும் ந்யாயத்தால் ஸ ஸமவாயத்தின் ஸாமக்ரியாலேயே ஸம்யுக்த ஸமவாய ஏற்படும் கார்யம் ஸித்திக்கும் பொழுது நடுவில் ஸ ஸமவாயத்தை ஏன் அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்று கேள் நேரும். வேறிடத்திலன்று என்பதும் ஸாமக்ரியா ஸித்திக்கும்.

முக்தனுடைய அறிவு ஒரே காலத்திலோ, க்ரமமாகவோ பல இடங்களுடன் தொடர்பு கொள்கிறது எப்படி? என்னும் பதினோராம் கேள்விக்கு, அதிகமான வேகத்தாலோ, ஈச்வரனுடைய ஸங்கல்பத்தாலோ, அவ்வாறு ஒரே காலத்தில் எல்லா இடங்களிலும் முக்தனுடைய அறிவு பரவலாம் என்று அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. உலகிலும், கண், ஸூர்யன் இவற்றின் ஒளி மிகவும் வேகமாகப் பரவுதலை அனைவரும் காண்கின்றனர். அவ்வாறு ஈடிணையற்ற அவ்வறிவு, ஒரே காலத்திலோ, இரண்டு மூன்று நிமிடங்களிலோ உலகத்தை வ்யாபிக்கிறது என்பதை நம்புக.

வேறுபுத்தியின் விலக்ஷணமான தன் புத்தியின் தொடர்பு ஜீவனுக்கு எப்படிப்பட்டது? என்னும் பன்னிரண்டாம் கேள்விக்கு, ஜீவன் தொடர்பு கொள்ளும் இடம் அவனுடையது என்பதாலும் அவனை அவ்வறிவு ஆச்ரயித்திருப்பதாலும், ஜீவன் ஸஞ்சரிப்பதாலும் குற்றமொன்றுமில்லை. தன் லாலாதந்து விதாநத்தில், (எச்சிலாகிய நூல் மேற்கட்டியில்) தொங்கும் எட்டுக்கால் பூச்சிபோல் வ்யாபித்த தன் அறிவாகிய நிலவில் மிதக்கும் ஜீவன் ஸஞ்சரித்தாலும் குற்றமில்லை. ஆத்மாவை விபு என அங்கீகரிக்கும் நையாயிகர்களும், ஆத்மா ஸஞ்சரிக்காமல் சரீரம் இந்த்ரியங்கள் மட்டும் ஸஞ்சரிப்பதை ஏற்றுக் கொள்வது போல், அணுவான ஆத்மா ஜ்ஞான ப்ரதேசத்தில் போய்ச் சேர்கிறான். என்று சொல்கிறோம். மேலும், ஈச்வரனை அங்கீகரித்தவர்கள், அவ்வீச்வரனால் கட்டளையிடப்படுகின்ற பொருள்களுக்கும், உலகத்தில் அடிமை மக்களுக்கும் வைசேஷிகர் மதத்தில் கிளை அசைந்தாலும், மரம் அசையாததால், அயுதஸித்தமான (விட்டுப்பிரியாத) அவயவாவயவிகளுக்கும் நம் மதத்தில் ஜீவன் புரீதத்தில் ஸஞ்சரித்தாலும் உடல்களுக்கும் என்றிவ்வாறு ஒன்று ஸஞ்சரிக்காமல் இருந்தாலும் மற்றொன்று ஸஞ்சரித்து தன் பாகத்தை அடைவதை அங்கீகரிப்பது போல் முக்தனுடைய அறிவும் இருப்பதில் குற்றமில்லை என்று வேதாந்திகளுக்கு மேகத்தால் இருண்ட ஆகாயத்தில் அறிவாகிய கதிரவன் தோன்றியுள்ளான்.

१२. बुद्धिरेव उपाधिभेदात् सुखदुःखादिरूपा इति निरूपणम्।

बुद्धिरेव उपाधिभेदात् सुखदुःखेच्छाद्वेषप्रयत्नरूपा। सुखादिजनकतयाऽभ्युपगतज्ञानातिरेके प्रमाणाभावात्। इच्छामिद्वेष्मीत्यादिव्यवहारस्य स्मरामीत्यादिवत् ज्ञानविशेषेणैव उपपत्तेः। वैषयिकसुखदुःखरूपत्वं ज्ञानस्य विषयाधीनमित्यनुकूलत्वप्रतिकूलत्वाविशेषात् विषयस्यापि सुखदुःखशब्दवाच्यत्वमस्त्येव। प्रपञ्चितमिदं भूमाधिकरणे। तथा वेदार्थसंग्रहे - "विषयायत्तत्वात् ज्ञानस्य सुखरूपतया ब्रह्मैव सुखम्" इत्युक्तम्। सुषुप्त्याद्यवस्थासु प्रयत्नो नास्त्येव; अनुपलम्भात्। अदृष्टादिवशाच्च निश्वसितादिसिद्धिः। परैरपि तत्रैव प्रयत्नकारणतयाऽदृष्टादिकमभ्युपगतम्। तन्निश्वासाद्यर्थमेव भवतु। अतो मध्ये प्रयत्नकल्पकप्रमाणं स्पन्दत्वादिहेतुरन्यथासिद्धः। उक्तञ्च "अन्तराभूतग्रामवत्" इत्याद्यधिकरणे भाष्ये - "प्रत्यगात्मनः सुषुप्तौ प्राणनं प्रति कर्तृत्वाभावात्" इत्यादि, "तस्य सुषुप्तिमूर्च्छादौ प्राणनादेरकर्तृत्वात्" इत्यादि च। कर्तृत्वा भावेऽपि कृतिविजातीयकल्पनं प्रयत्नकृतिशब्दपर्यायत्वप्रसिद्धिगौरवाभ्यां प्रतिहतम्। ननु अत्मगुणाः सुखादयो मा भूवन्, मनोवृत्तिभेदास्तु भविष्यन्ति। तथा च आत्मसिद्धावुक्तम् - "यत्तु सुखादिनिदर्शनेन आत्मविशेषगुणतया चित्ततेरागन्तुकत्वमुपपादितम्, तदपि गुणवृत्तापरिज्ञानेन" इत्युपक्रम्य "सुखदुःखे च नात्मधर्मौ इन्द्रियसौष्ठवनाशयोरेव तद्भावोपपादनात्। व्याकरिष्यते चैतदन्तिमपादार्थसमर्थनावसर इति। साधनविकलता च निदर्शनस्य। रागद्वेषादयोऽपि मनोऽवस्थाविशेषाः, न साक्षादात्मगुणाः। विज्ञायते हि "कामः संकल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरेतत्सर्वं मन एव" इति। गीयते च — "इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं सङ्घातश्चेतनाधृतिः। एतत्क्षेत्रं समासेन" इति गीताश्चोदाहृत्य तदर्थं

"उत्प्रेक्षाभिप्रायं तत्, न ज्ञप्तिविषयम्; तस्याः स्वाभाविकत्वस्य तस्यामेव श्रुतौ श्रूयमाणत्वात्। श्रूयते हि —"न विज्ञातुर्विज्ञातेर्विपरिलोपो विद्यते" इति।" इत्याद्युक्तम्। तथा "पञ्चवृत्तिर्मनोवद्यद्व्यपदिश्यते" इति सूत्रे "यथा न कामादिकं मनसस्तत्त्वान्तरम्। 'कामः संकल्पो विचिकित्सा श्रद्धाऽश्रद्धा धृतिरधृतिर्ह्रीर्धीर्भीरितत्सर्वं मन एव" इति वचनात्, एवं "प्राणो व्यानोऽपान उदानस्समान इत्येतत्सर्वं प्राण एव" इति वचनादपानादयोऽपि प्राणस्यैव वृत्तिविशेषाः. न तत्त्वान्तर-मित्यवगम्यते" इति भाष्यम्। तत्कथं सुखादीनामात्मगुणत्वम्? अत्रोच्यते —अश्रुतसिद्धान्तस्य पुस्तकनिरीक्षणात् अयं दोषः। तथाहि। आत्मसिद्धौ तावत् — "यत्तु सुखादिनिदर्शनेन" इत्यस्यानन्तरम्, "स्वरूपोपाधयो धर्मा यावदाश्रयभाविनः। नैवं सुखादिबोधस्तु स्वरूपोपाधिरात्मनः ॥ यथाच बोधोपाधिरात्मभावस्तथोपपादितम्" इति स्वाभाविकत्वास्वाभाविकत्वाभ्यां बोधमात्रस्य सुखादेश्च भेदमभिधाय सुखदुःखेच नात्मधर्मौ इत्यादितु वैभववादेन मतान्तरेण वा अभिहितम्। अन्यथा कथमेवमुपसंहारारम्भे ब्रूयात् -"तदेवमात्म-स्वभावभूतस्य चैतन्यस्य विषयसंश्लेषविशेषगोचर एव निश्चयसंशयादि-व्यवहारभेदः, तद्विशेषभाजि चैतन्ये वा" इति। आगन्तुकत्वे इन्द्रियोपाधिकत्वाद्यविशेषात्। न च तथोक्तम्, अन्यथा चोक्तम्। ननु अश्रुतसिद्धान्तस्येति भवत एव दोष; न स्यात् - न्यायतत्त्वशास्त्रप्रकरणं हि आत्मसिद्धिः। तत्र च शास्त्रे ज्ञाननिरूपणात्मकप्रथम-पादषष्ठाधिकरणे सर्वं स्पष्टम्। सूत्रभाष्ययोश्च अयं भावः - तत्तदवस्थज्ञानजनकत्वावस्थाभेदभिन्नं मनः, तैस्तैर्व्यपदिश्यते इति। निर्व्यूढश्च तुल्यन्यायमन्यत् "सप्त गतेः" इत्यधिकरणे -"अध्यवसायाभिमानचिन्तावृत्तिभेदात् मन एव बुद्ध्यहङ्कारचित्त शब्दैर्व्यपदिश्यते" इति। उक्तश्च वेदार्थसंग्रहे -"दुःखाज्ञानमला धर्माः प्रकृतेस्ते न चात्मनः" इत्यत्र प्रकृतिसंसर्गकृतकर्ममूलत्वात् नात्मस्वरूपप्रयुक्तधर्मा इत्यर्थः। प्राप्ताप्राप्तविवेकेन प्रकृतेरेव धर्मा

इत्युक्तम्'' इति । तथा तत्रैव -''भक्तिशब्दश्च प्रीतिविशेषे वर्तते । प्रीतिश्च ज्ञानविशेष एव'' इत्युक्त्वा ''ननु च सुखं प्रीतिरिति नार्थान्तरम् । सुखञ्च ज्ञानविशेषसाध्यं पदार्थान्तरमिति हि लौकिकाः'' इति चोद्यं कृत्वा ''नैवम्; येन ज्ञानविशेषेण तत् साध्यमित्युच्यते, स एव ज्ञानविशेषः सुखम् । एतदुक्तं भवति - विषयज्ञानानि सुखदुःख मध्यस्थसाधारणानि । तानि च विषयाधीनविशेषाणि तथा भवन्ति, येन विषयविशेषेण विशेषितं ज्ञानं सुखस्य जनकमित्यभिमतम् - तद्विषयज्ञान मेव सुखम् । तदतिरेकि पदार्थान्तरं नोपलभ्यते । तेनैव सुखित्वव्यवहारोपपत्तेश्च'' इत्याद्युक्तम् । ''इच्छा द्वेषः'' इत्यादिभगवद्गीतावचनं तु तत्रैव भाष्यकारैर्निर्व्यूढम् ''इच्छा द्वेषः सुखं दुःखमिति क्षेत्रकार्याणि क्षेत्रविकारा उच्यन्ते । यद्यपि इच्छाद्वेषसुखदुः खान्यात्मधर्मभूतानि, तथापि आत्मनः क्षेत्रसंबन्धप्रयुक्तानीति-क्षेत्रकार्यनयाक्षेत्र विकारा उच्यन्ते। तेषांपुरुषधर्मत्वम् । ''पुरुषः सुखदुः खानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ।'' इति वक्ष्यते'' इति । उक्तञ्च श्रीराममिश्रैः षडर्थसङ्क्षेपे - ''वेद्यभेदधीभेदः सुखम्, अन्यादृष्टेः ।'' इत्यादि । उक्तञ्च श्रीवरदविष्णुमिश्रैरपि — ''सुखदुःखे तावत् अनुकूलप्रतिकूलविषये ज्ञाने एवेति न गुणेष्वन्तर्भाव एव ।'' इत्यादि । उक्तञ्च सङ्गतिमालायां श्रीविष्णुचित्तैः — ''एवं परमात्मनः पावकप्रकाशौष्ण्यादिस्थानीयं जीवस्वरूपमपि सुषुप्तिसंहारयोः परमात्मनो भेदकसंशयनिर्णयविपर्यया-यथाज्ञानप्रत्यक्षानुमानागमरागद्वेषलोभमोहमदमात्सर्यधैर्यविचिकित्सा-श्रद्धालज्जाभयाद्यनन्तज्ञान प्रसरणरूपविकारभेदशून्यम्'' इत्यादि/ तत्सिद्धं सुखादयो बुद्धिविशेषा इति ॥

12. அறிவே உபாதி வேற்றுமையால் இன்பம்

மதத்தில் ஸுகத்திற்குக் காரணம் அறிவே தவிர வேறொன்றுமில்லை. எனவே அவ்வறிவே ஸுகமெனப்படும். ஸ்மராமி என்பதிலுள்ள ஸ்மரணம் அறிவு விசேஷமாவது போல் 'இச்சாமி (விரும்புகிறேன்) 'த்வேஷ்மி' (வெறுக்கிறேன்) முதலியவையும் அறிவு விசேஷங்களே என்பதும் பொருத்தமுடையது.

ஸுகம் முதலியவை ஆத்மாவின் குணங்களாக வேண்டா. மனத்தின் வ்யாபாரத்தினுடைய பிரிவுகளாகலாம். அவ்வாறே. ஆத்மஸித்தியிலும், 'சிலர், ஸுகத்தை உதாஹரணமாகக் காட்டி, அறிவு, ஆத்மாவின் விசேஷ குணமாதலால் அது உண்டாகிய (தோன்றிய) குணம் (நித்யமன்று) என்று மொழிந்துள்ளனர். அக்கூற்று இஃது இதனுடைய குணம், என்று குணத்தின் தன்மையறியாது சொல்லப்பட்டதாகும் என்று தொடங்கி, ஸுகம் துக்கம் முதலியவை மனத்தின் தெளிவும் கலக்கமுமே என்று கூறப்படிருப்பதால் ஸுகம் துக்கமென்பவை ஆத்மாவின் குணங்களல்ல. ஸுகத்தை உதாஹரணமாகக் கொண்டுள்ள ஆத்ம விசேஷ குணத்வாத் (ஆத்மாவின் விசேஷ குணமாகையால்) என்னும் ஹேதுவானது ஸுகமாகிய உதாஹரணத்தில் இராததால் ஸாதநா ப்ரஸித்தி என்னும் குற்றமுடையதாகும். இக்கருத்து கடைசி பாதத்தின் கருத்தை நிலைநிறுத்தும் போது விரிவாக மொழியப்படும் என்று பகரப்பட்டுள்ளது.

விருப்பம், வெறுப்பு முதலியவையும் மனத்தின் அவஸ்தைகளே (தர்மங்களே). ஸாக்ஷாத்தாக (நேராக ஆத்மாவின் குணங்களல்ல) காமம் (ஆசை) ஸங்கல்பம் (எண்ணம்) விசிகித்ஸா (ஸந்தேஹம்) ச்ரத்தா ஆஸ்திக்யபுத்தி அச்ரத்தா. அதற்கு மாறுனது (நாஸ்திக்யபுத்தி) த்ருதி: தாரணம் அத்ருதி:- (அதற்கு மாறுபட்டது) ஹ்ரீ: - வெட்கம், தீ: - அறிவு பீ: - பயம் இவையனைத்தும் மனமே - (மநத்தின் தர்மங்களே) என்னும் வேத வாக்கியத்தாலும் ஸுக துக்க த்வேஷங்கள் மநத்தின் அவஸ்தைகள் என்பதை அறிகிறோம். கீதையிலும், விருப்பம் வெறுப்பு, இன்பம், துன்பம் சேர்க்கை, சேதந ஆத்ருதி: - ஜீவனுக்கும் ஆதாரம், தைர்யம், இவையனைத்தும் ஒன்றன் விகாரங்களேயாகும் என்ற ச்லோகத்தை எடுத்துக் காட்டாகக் காட்டி, அதற்காக, 'இதம் சரீரம் என்று முன்பு கூறிய

இது என்ன அறிவு? என்று தீசப்தத்துடன் படித்திருப்பதால் பௌநருக்த்யத்தை (கூறியது கூறல் என்னும் குற்றம் வருமே என்று சங்கித்து, அந்த பாடம் உத்ப்ரேக்ஷையை அடிப்படையாகக் கொண்டதால் இருக்கலாம். எனவே அஃது அறிவை விஷயமாகக் கொண்டதன்று. ஏனென்றால் அறிவு இயல்பானது (தோன்றியதன்று) என்று 'நவிஜ்ஞாது: விஜ்ஞாதே: விபரிலோபோ வித்யதே' (ஆத்மாவைக் காட்டிலும், வேறாக உள்ள அறிவுக்கு அழிவில்லை என்ற ச்ருதியில், அறிவு அழிவற்றது, நித்யமானது என்று வேதமே கூறுகிறது என்று ப்ரதிபாதிக்கப்பட்டுள்ளது.

அங்ஙனமே 'பஞ்சவ்ருத்தி: என்னும் ஸூத்ரத்தில், காமம் ஸங்கல்பம், விசிகித்ஸா, ச்ரத்தா, அச்ரத்தா, த்ருதி: அத்ருதி: ஹ்ரீ: தீ: பீ: ஏதத் ஸர்வம் மந ஏவ' என்னும் வசநத்தால் காமம் முதலியவை மநத்தின் வேறுபட்டவையல்ல என்று புலப்படுவது போல், ப்ராணன் வ்யாநன், அபாநன், உதாநன், ஸமாநன் ஆகியவை அனைத்தும் ப்ராணனே, என்பதால் அபாநன் முதலியவையும் ப்ராணனுடைய வ்யாபாரங்களே அவஸ்தைகளே யொழிய ப்ராணனைக் காட்டிலும் தனிப்பட்டவை அல்ல என்பது பெறப்படுகிறது. இவ்வாறிருக்கும் பொழுது ஸுகம் முதலியவை ஆத்மாவின் குணங்களே என்று சொல்வது எப்படிப் பொருந்தும்? என்றால் சொல்கிறோம் கேளுங்கள். வேதாந்த ஸித்தாந்தத்தை அறிந்து கொள்ளாமல், புத்தகத்தை மட்டும் பார்த்ததால் தோன்றிய குற்ற மிஃதாகும். அங்ஙனமே, ஆத்ம ஸித்தியில் 'யத்து ஸுகாதிநிதர்சநேந' (ஸுகம் முதலிய உதாஹரணத்தால்,) என்பதற்குப் பிறகு, ஸ்வரூபத்தை அறிவதற்குக் காரணமான, பிரியாமலுள்ள அறிவு முதலிய ஆத்ம குணங்கள் ஆச்ரயமான ஆத்மாவை விட்டுப் பிரியாதவை. ஸுகம் முதலியவை இவ்வாறு ஆத்மாவின் ஸ்வரூப தர்மங்களல்ல. ஜ்ஞாநம் ஆத்மாவினுடைய ஸ்வரூப உபாதியாகும் ஸ்வரூப நிரூபக தர்மமாகும். அதாவது எது இல்லாமல் எதனை அறிய முடியாதோ அஃது ஸ்வரூப நிரூபக தர்மமாகும். அறிவு இன்றி ஆத்மாவை அறிய முடியாது. எனவே அது ஆத்மாவினுடைய ஸ்வரூப நிரூபக தர்மம் (ஸ்வரூப உபாதி) ஆகும். அறிவு உபாதியென்றும் ஆத்மாவின் தர்மம் என்றும் அங்கேயே விளக்கப்பட்டுள்ளது. ஸுகம், துக்கம் என்பவை அநித்யங்கள். ஆதலால், அறிவுக்கும் ஸுக துக்கங்களுக்கும்

துக்கங்கள், ஆத்மாவின் தர்மங்களல்ல என்பதை வைபவவாதமென்றே (சிறியதைப் பெரியதாகக் கூறுவது) மதாந்தரமாகவென்றே கொள்க' என்று மொழிந்துள்ளார். அவ்வாறு பொருள் கொள்ளாவிட்டால், ஆத்மாவின் தர்மமான அறிவுக்கு விஷயத்துடன் சேர்க்கைச் சிறப்பால், நிச்சயம் ஸம்சயம் என்னும் வழக்கு வேற்றுமை உண்டாகிறது. அல்லது அறிவிலேயே, இது ஸம்சயம், இது நிச்சயம் என்னும் வ்யவஹாரம் உண்டாகிறது என்று முடிவில் எங்ஙனம் கூற முடியும் என்று கேட்டு கூறியிருப்பதால் ஸுகம் துக்கம் என்பவை ஆத்மாவின் தர்மங்களே என்பதை அறிகிறோம். அறிவு அநித்யமானால், இந்த்ரிய தர்மத்தைக் காரணமாகக் கொண்டதால் ஔபாதிகம் என்றல்லவா சொல்ல வேண்டும். அவ்வாறு சொல்லாமல், 'ஆத்ம ஸ்வபாவபூதஸ்ய' என்று அறிவு வேறு விதமாகவே (நித்யமாகவே) கூறப்பட்டுள்ளது. 'ஸம்சய நிஶ்சயாதி' என்னுமிடத்தில் ஆதிபதத்தால் ஸுக துக்கங்கள் கொள்ளப்படவில்லை. நாத்மதர்மௌ' என்னும் க்ரந்தத்தால். அதுவே பொருத்தமுள்ளது. எனவே நான், அச்ருதவேதாந்தன் (வேதாந்தத்தைக் கேட்காதவன்) அல்லன் நீயே (ஸித்தாந்தியே) என்றால், என்னிடத்தில் (ஸித்தாந்தியிடத்தில்) அக்குற்றம் பொருந்தாது. ஏனென்றால், ந்யாய தத்வசாஸ்த்ரத்தின் ப்ரகரண நூலே ஆத்ம ஸித்தியாகும்.. அந்த நூலில் அறிவை நிரூபிக்கும் முதல் பாதத்தின் ஆறும் அதிகரணத்தில் கீழே கூறியவை அனைத்தும் விளக்கப்பட்டுள்ளன. ஸூத்ரபாஷ்யங்களால் ஸுக துக்கங்கள் ஆத்ம தர்மங்கள் என்றல்லவா ஏற்படுகின்றன. எனின் ? அவற்றின் கருத்து பின்வருமாறு.

காமத்வம், ஸங்கல்பத்வம் என்னும் தன்மையோடு கூடிய அறிவுக்கும் காரணமாயிருக்கும் தன்மையைக் கொண்டது மனம் அந்த அந்தச் சொற்களால் சொல்லப்படுகிறது என்பதே அக்கருத்தாகும். இக்கருத்துக்குச் சமமான வேறொரு கருத்து ஸப்தகத்யதிகரணத்திலே, அத்யவஸாயம், அபிமாநம் சிந்தை என்னும் வ்யாபாரத்திற்குக் காரணமான தன்மையைத் தோற்றுவிப்பதால் மநம் ஒன்றே புத்தி, அஹங்காரம் சித்தம் என்னும் சொற்களால் வரிசையாகக் கூறப்படுகிறது என்று பாஷ்யகாரரால் நிர்வஹிக்கப்பட்டுள்ளது. வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்தில், துக்கம் அஜ்ஞாநம், மலம் என்னும் தன்மைகள்

என்னுமிடத்தில், ப்ரக்ருதியினுடைய சேர்க்கையால் ஏற்பட்ட கர்மாவினால் தோன்றியதால் தூக்கம் முதலிய தர்மங்கள் தோன்றுகின்றன ஆத்மாவின் ஸ்வரூபத்தில் இயல்பாக இருப்பவையல்ல என்பது பொருள். அந்வயவ்யதிரேகங்களால் அவை ப்ரக்ருதியின் தன்மைகளே' என்று கூறப்பட்டுள்ளது. அவ்வாறு அவ்விடத்திலேயே 'பக்தி' என்னும் சொல் அன்பின் சிறப்பையே குறிக்கிறது. அன்பும் அறிவின் சிறப்பேயாகும் என்று மொழிந்தார். பின்னர், ஸுகம், ப்ரீதி என்பவை ஒரே பொருளைக் குறிப்பிடும் சொற்களாகும். அவ்வாருயின், மக்கள் அறிவின் சிறப்பால் தோன்றும் சுகம் அறிவைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது என்று சொல்கின்றனரே, என்று கேள்வி கேட்டு, அவ்வாறன்று எந்த அறிவின் சிறப்பால் அது தோற்றுவிக்கப்படுகிறதோ அவ்வறிவின் சிறப்பே ஸுகமாகும். இவற்றால் சொல்லப்பட்ட முடிவாவது. பொருளை விஷயீகரிக்கும் அறிவுகளில் சில ஸுக ரூபங்கள் (ஸுக வடிவங்கள்) சில துக்க ரூபங்கள் சில இவ்விரண்டு மற்ற நடு நிலைமையையுடையவை. சில பொருளை விஷயீகரிக்காமல் தன்னையே விஷயீகரிப்பதால் தான் என்னும் விசேஷத்தைக் கொண்டவை. அவ்விசேஷத்தையுடைய அறிவே, ஸுகத்திற்குக் காரணம் என்பது (கருத்து). அச்சிறப்பை விஷயீகரிக்கும் அறிவே ஸுகம் எனப்படுகிறது. அதனின் வேறுபட்ட ஸுகம் என்னும் வேறொரு பொருள் காணப்படவில்லை. அதனாலே, அஹம், ஸுகீ என்னும் வ்யவஹாரம் பொருத்தமுடையது என்பது போன்றவை ஸாதிக்கப்பட்டன. அதே இடத்தில் விருப்பம், வெறுப்பு, ஸுகம், துக்கம் என்பவை உடலின் கார்யங்களாகையால், உடலின் விகாரங்களாகச் சொல்லப்படுகின்றன. விருப்பம், வெறுப்பு இன்பம் துன்பம் ஆகியவை ஆத்மாவின் தர்மங்களே (தன்மைகளே) ஆனாலும் ஆத்மாவுக்கு உடலின் சேர்க்கையால் அவை ஏற்பட்டன. அதனால் உடலின் கார்யமாதலால் உடலின் விகாரங்கள் எனப்பட்டன. இன்ப துன்பங்களை அநுபவிப்பதில் ஜீவனே காரணம் எனப்படுகிறது என்னும் கீதா வாக்யத்தால் ஸுக துக்கங்கள் புருஷனுடைய (ஜீவனுடைய) தர்மங்கள் என்று சொல்லப்படும் என்று பாஷ்யகாரர் கீதா வாக்யத்தை நிர்வஹித்துள்ளார்.

ஸ்ரீ ராமமிச்ரரும் ஷடர்த ஸங்க்ஷேபத்தில், பொருட்

அதைத்தவிர வேறொன்றும் காணப்படாததால், என்று ஸாதித்துள்ளார். ஸ்ரீ வரத விஷ்ணுமிச்ரரும், ஸுகமும் துக்கமும், அநுகூலத்தையும், ப்ரதிகூலத்தையும் விஷயீகரிக்கும் அறிவுகளே. எனவே, குணங்களுள் அவை அடங்கா என்பது போன்றவற்றை ஸாதித்துள்ளார். ஸங்கதி மாலையில் ஸ்ரீ விஷ்ணு சித்தரும், இவ்வாறு, பரமாத்மாவுக்கு, நெருப்புக்கு வெளிச்சம், சுடுதல் இவை இருப்பது போல் ஜீவனும், தூக்கத்திலும் ப்ரளயத்திலும் பரமாத்மாவை ஜீவனின் வேறுபடுத்தும், ஸம்சயம், நிர்ணயம், விபர்யயம், அயதாஜ்ஞாநம் ப்ரத்யக்ஷம் அநுமாநம், வேதம், ராகம், த்வேஷம், லோபம், மோஹம்மதம், மாத்ஸர்யம், தைர்யம், ச்ரத்தா, விசிகித்ஸா, லஜ்ஜா பயம் பல வகையான அறிவு பரவுதல் முதலிய விகாரங்களின் வேறுபாடற்றவன் என்னு மொழிந்துள்ளார். எனவே, ஸுகம் முதலியவை அறிவின் சிறப்புக்களே என்பது நிலை நிறுத்தப்பட்டது.

१३. ईश्वरज्ञानस्य इच्छाद्याकारत्वसमर्थनम्''

तर्हि नित्यसर्वविषयस्य ईश्वरज्ञानस्य कथमिच्छाद्याकारत्वम्? इतिचेत् उपाधिविशेषाद्वा, अनित्यज्ञानान्तरसद्भावाद्वा, यथातथावा भवतु। अभ्युपगतं हि इन्द्रियजन्म अनित्यमपि ज्ञानमीश्वरस्यास्तीति वरदविष्णुमिश्रादिभिः — 'ईश्वरज्ञानस्यानित्यस्य सर्वविषयनित्यज्ञान-गृहीतग्राहित्वात्'' इति, ''अस्यापि इन्द्रियजत्वात्'' इति च। प्रज्ञापरित्राणे स्वयंसिद्धिप्रकरण एवमुक्तम्—

''सुखदुःखे च विज्ञानविशेषाविति केचन ।
तन्न साधु शरीरस्य पादादिषु हि ते अमू ॥

तत्रतत्रात्मनस्तस्यासन्निधानादणुत्वतः ।
तद्धर्मभूतविज्ञानस्यापि नैवास्ति सन्निधिः ॥ इत्युक्त्वा,

अनन्तरं जीवस्य बन्धमोक्षावस्थयोर्द्वयोरपि अणुत्वमुपपाद्य,
''यावदाश्रयवर्त्येव विगीतं ज्ञानमुच्यते ॥

धर्मत्वे सति धीत्वेन ब्रह्मविज्ञानवत्ततः ।
गुणत्वमेव ज्ञानस्य न तु द्रव्यत्वसम्भवः ॥

अतीतानागता अर्था अपि भान्ति च धीबलात् ।
संयोगमनपेक्ष्यैव सर्वत्राप्यर्थकृत्यकृत् ॥

तस्माद्विषयविषयिभावः सम्बन्ध एव हि ।
ज्ञानार्थयोस्तु सम्बन्धः सोऽखिलैरपि संविदः ॥

स्वतस्सर्वार्थसम्बन्धिन्येषा धीः सर्वगोच्यते ।
अगत्वा सर्वसम्बन्धि सर्वग्राहि प्रचक्षते ॥

स्वाश्रयायुक्तवस्तुष्वप्यस्याः कार्यकरत्वतः ।
गुणवैरूप्यसद्भावात् द्रव्यता भाष्यभाषिता ॥

स्वाश्रयश्लिष्ट एवार्थे स्पर्शाद्याः कार्यकारिणः ।
दाहस्फोटादिकार्यं ते कुर्वते नेदृशी हि धीः ॥

गुणवैरुप्यमेवास्या द्रव्यशब्देन लक्ष्यते ।
भावान्तरं तदा प्राप्तं शक्तिवज्ज्ञानमप्यतः ॥

द्रव्यत्वपक्षे ज्ञानस्य परिणामानिरूपणात् ।
वैयर्थ्याच्च गुणो वा तद्भावान्तरमथापि वा ॥

देहदेशोत्थमप्येतत् सुखं दुःखञ्च देहिनः ।
अत्मनो धीमहिम्नैव भासेते ते तथातथा ॥

अनात्मकशरीरे तददृष्टेरात्मनो गुणौ ।
इति चेन्नाशरीरस्यासम्भवान्नात्मनो गुणौ ॥

सकर्मकात्तु देहस्य गुणौ ते आत्मनो गुणात् ।
ज्ञानाद्भात इति प्राज्ञैः परिकल्प्यमिति स्थितिः ॥

कर्मिणश्चेतनस्यानुभाव्यत्वेनैव सम्भवः ।
तयोरिति प्रकाशेनाव्यभिचारोऽन्यथा वृथा ॥

इच्छादयो न देहैकदेशवर्तिन इत्यतः ।
आत्मनः स्युर्गुणा ज्ञानविशेषाश्च प्रकीर्तिताः ॥

जलाधारेष्वनेकेषु भास्करस्योपलब्धिवत् ।
अणोरप्यात्मनोऽनेकदेहेष्वस्तूपलम्भनम् ॥

योगिनां शक्तिवैचित्र्यात् ईश्वरानुग्रहेण वा ।
बहुदेहाः प्रवर्तन्ते एकदेहवदञ्जसा ॥

अन्तराळाग्रहात्तेषां स्वात्मनश्च स्वयेच्छया ।
सन्निधानोपलब्धिः स्यात् तत्रतत्राहमित्यपि ॥

प्रतिदेहं विविक्तानि मनःप्रभृतिकान्यपि ।
इन्द्रियाणीश्वरेच्छाद्यैः प्रवर्तन्ते तु योगिनः ॥

मुक्तश्चानेकदेहान्संगृह्णाति स्वेच्छयैव तु ।
सर्वज्ञ एव कामान्नी कामरूप्यनुसञ्चरेत् ॥

प्रदीपः प्रभयेवात्मा ज्ञानेनाखिलमाविशेत् ।
इत्यादिव्यवहारश्च प्रकाश्यत्वनिबन्धनः ॥

अतीतानागता नार्थाः प्रभया भान्ति जातुचित् ।
ते च ज्ञानेन भान्त्यातो न साम्यं सर्वथा मतम् ॥

स्वरूपेणाणुरात्माऽयं गुणद्वारेण सर्वगः ।
उभयव्यवहारोऽपि युज्यते प्रत्यगात्मनः ॥

परमात्मा स्वरूपेणाप्यशेषव्यापकः श्रुतेः ।
सर्वान्तर्याम्यनन्तश्च तथाऽतः सर्वगो मतः ॥

अक्षव्यापृत्यभावेन सुषुप्तौ नार्थभासनम् ।
धियो धीमात्रमात्मा च तदा स्वैरं प्रकाशते ॥

अस्वाप्सं सुखमेतावत्कालमित्युत्थितः पुमान् ।
[illegible] ॥

मामन्यञ्च न जानामीत्येवमादिनिषेधधीः ।
मानुष्यादिविशिष्टात्मपरागर्थैकगोचरा ॥

अहंशब्दानुविद्धा धीः सुषुप्तौ नास्ति तत्र तु ।
प्रत्यगर्थस्वरूपं तु भात्यर्थाग्राहिधीगुणम् ॥''

इत्यस्यानन्तरमहमर्थत्वमात्मनः प्रतिपाद्य, ज्ञानस्यानुमेयत्वपक्षञ्च निरस्य, पुनरपि सुखदुःखे प्रयुज्य

''प्रतिकूलानुकूले तु दुःखमन्यच्च कर्मिणः ।
भोक्तुर्भातोऽनयोस्तेन प्रकाशाव्यभिचारिता ॥

प्रकाशाव्यभिचारे तु तत्सत्तैव वृथा भवेत् ।
भोगार्थं तु तदुत्पत्तिर्भोगो न स्यादभासने ॥

इच्छाद्वेषप्रयत्नादिशब्दैर्धीरभिधीयते ।
अर्थभेदानुविद्धास्ते धीविशेषाः प्रकीर्तिताः ॥

न च देहैकदेशेषु प्रकाशन्ते सुखादिवत् ।
किन्त्वात्मस्था नहीच्छा मे पाद इत्यस्ति धीर्नृणाम् ॥

पादे दुःखं हस्तयोर्मे सुखमित्यादिकाऽस्ति धीः ।
धीभेदास्तत इच्छाद्याः सुखदुःखे तनोर्गुणौ ॥'' इत्युपसंहृतम् ।

पाणिपादादिदेहैकदेशवर्तितया उपलम्भेन सुखदुःखयोर्देहैकधर्मत्वम्, इच्छादेस्तु तथाऽनुपलम्भेन ज्ञानविशेषत्वोपपत्तिः, ज्ञानस्य स्वाश्रयादन्यत्रावर्तमानत्वम्, संयोगमनपेक्ष्य विषयविषयिभावेन प्रकाशकत्वम्, अद्रव्यत्वम्, इत्याद्यर्था भाष्यादिविरुद्धाः परतन्त्रदन्तिदन्तादन्तितन्द्रालुतया परिगृहीताः । न्यायसुदर्शने तु तैरेव सुखदुःखयोरात्मधर्मत्वञ्चोक्तम् - तथा हि ''भाष्ये मनुष्यादिपिण्ड-

आत्ममात्रस्यैव सुखाश्रयत्वात् । किं तु शरीरे वर्तमानस्यैव आत्मनो वैषयिकसुखादिमत्त्वमिति तद्विशिष्टात्मनस्तद्वत्त्वं अयमात्मा सुखीत्यनेनापि प्रतीयत इत्यर्थः'' ॥

13. ஈஶ்வரனுடைய அறிவு, இச்சை முதலிய வடிவைக் கொண்டது என நிலை நிறுத்தல்.

இங்ஙனமாயின் நித்யமாயும் எல்லாவற்றையும் விஷயீகரிப்பதுமான ஈஶ்வரனுடைய அறிவு எங்ஙனம் விருப்பத்தின் வடிவமாகும்? (விருப்பம் அறிவின் வடிவத்தைப் பெற்றுள்ளது. ஈஶ்வரனுடைய அறிவோ விகாரமற்றது. விகாரமற்ற அறிவு, எங்ஙனம் இச்சை என்னும் விகாரத்தைப் பெறும்? என்பது கருத்து) அவ்வச் செயலின் காரணக்கூட்டம் ஸமீபத்தில் இருப்பதால் ஈஶ்வரஜ்ஞாநத்திலும் உலகைப் படைக்கும் விருப்பம் முதலியவை உண்டாவதாலோ, இறைவனுக்கே, நித்யமான அறிவைக் காட்டிலும் அநித்யமான வேறோர் அறிவு இருப்பதாலோ இறைவனுடைய அறிவு இச்சாகாரம் (இச்சையின் வடிவம்) ஆகலாம். வரத விஷ்ணுமிச்ரர் முதலானவர்கள், இந்த்ரியங்களால் உண்டாகும் அநித்யமான அறிவும் ஈஶ்வரனுக்கு உண்டு என்று ஏற்றுக் கொண்டு உள்ளனர். அவரே, ஈஶ்வரனுடைய அநித்யமான அறிவு எல்லாவற்றையும் விஷயீகரிக்கும் நித்ய ஜ்ஞாநத்தில் விஷயமாவதால் அந்த அநித்யஜ்ஞாநம் க்ருஹீதமாகிறது. அவ்வநித்யஜ்ஞாநம் பொருளை விஷயீகரிக்கும் போது க்ருஹீதக்ராஹியாவதால் என்றும், இதுவும் இந்த்ரியத்தால் தோன்றுவதால் என்றும் மொழிந்துள்ளனர். ப்ரஜ்ஞாபரித்ராணம் என்னும் நூலில் ஸ்வயம் ஸித்தி ப்ரகரணத்தில் பின்வருமாறு சொல்லப்பட்டுள்ளது. ச்லோகம் -ஸுகதுக்கே ..... தே அமூ'' ஸுக துக்கங்கள் அறிவின் சிறப்புக்களே என்று சிலர் கூறுகின்றனர். என் காலில் ஸுகம் என் தலையில் துக்கம் என்று உடலின் பகுதிகளான காலிலும் தலையிலும் அவை (ஸுக துக்கங்கள்) இருப்பதாகத் தோன்றுவதால் (தே அமூ அந்த ஸுக துக்கங்கள்) சரீரத்தின் கால் முதலியவற்றில் உள்ளனவாக அறியப்படுவதால். அறிவின் வடிவமல்ல. இஃது ஸுக துக்கே என்னும் ச்லோகக் கருத்து. தத்ரதத்ர என்னும் ச்லோகம் ஸுக துக்கங்கள் தர்மபூதஜ்ஞாந வடிவமும் அல்ல என்று கண்டிக்கிறது. தத்ரதத்ர ஸந்நிதி: - ஆத்மாவின் தர்மபூதஜ்ஞான

வடிவமாகட்டுமே ஸுக துக்கங்கள் என்று கேட்பதும் தவறு. ஜீவன் அணுவாதலால் தலை கால் முதலிய இடங்களில் ஜீவனாலும் இருக்க முடியாது. தர்ம பூதஜ்ஞாநமும் அங்கே இருக்க முடியாது. எனவே ஸுக துக்கங்கள் சரீர தர்மங்களேயாகும். தத்ரதத்ர -பாதாதிகளில் தஸ்ய ஆத்மந: - அணுத்வஜ அஸந்நிதாநாத் தத்தர்மபூதஜ் ஞாநஸ்யாபி ஸந்நிதி: நைவ அஸ்தி । என்பது தத்ர தத்ர என்பதின் அந்வயம் (இவ்வாறு சொல்லிவிட்டு) ஸம்ஸார தசையிலும் மோக்ஷ தசையிலும் ஜீவன் அணுவே என்று விரிவாகக் கூறினார். பிறகு யாவதாச்ரய .... முச்யதே । விப்ரதிபந்நமான அறிவு தனக்கு ஆச்ரயமான ஆத்மா இருக்குமிடத்திலேயே உள்ளது, தர்மமாயும் அறிவாயும் இருப்பதால் ஈச்வரனுடைய அறிவு போல் (ஆத்மாவின் அளவே அறிவிற்கும் அளவு என்பது பொருள்).

வெளிச்சம் தன்னுடைய ஆச்ரயமான தீபத்தை விட்டு வெளியே செல்வது போல் அறிவும் வெளியில் பரவட்டும் என்ற கேள்வி எழ வெளிச்சம் என்பது த்ரவ்யம். அது வெளியே செல்லலாம். அறிவு குணமாகையால் ஆச்ரயத்தை விட்டு வெளியே செல்லாது என்று கூறி அறிவு குணமே என்கிறார் தர்மத்வே என்னும் ச்லோகத்தால் தர்மத்வேஸதி ...... த்ரவ்யத்வஸம்பவ:'' அறிவானது ஈச்வரனுடைய அறிவைப் போல் குணமேயாகும். தர்மத்வாத் தீத்வாத் ஈச்வரஜ்ஞாநவத் ஜ்ஞாநஸ்ய குணத்வமேவ நது த்ரவ்யத்வ ஸம்பவ: என்பது அந்வயம். இதனால் அறிவு குணமே த்ரவ்யமன்று எனப் பெறப்பட்டது. அறிவு குணமானால் விஷயங்களோடு சேர்க்கையிராததால் விஷயத்தை அறிவால் ப்ரகாசப்படுத்த முடியாதே என்று சங்கித்து அதீதாதி விஷயங்களைப் போல் விஷய ப்ரகாசம் வரலாம் என்று அதீதா நாகதா என்னும் ச்லோகத்தால் அறிவிக்கிறார்.த்ரவ்யத்வபக்ஷே என்னும் ச்லோகம் வரை புத்தி குணமே என்று ஸாதிக்கப்படுகிறது. அதீதாநா .... க்ருத்யக்ருத் அறிவு குணம் என்றால் பொருளோடு சேர முடியாது. எனவே விஷயத்தை எங்ஙனம் புலப்படுத்தும்? எனின், கடந்த பொருளோடும் தோன்றப்போகும் பொருளோடும் சேர்க்கையில்லாமலேயே விஷயத்தை அறிவு தெரிவிப்பது போல் அறிவின் பலத்தாலே ஸம்யோகம் (சேர்க்கை) இல்லாமலேயே கடந்த பொருளையும் வரப்போகும் பொருளையும் அறிவு விளக்கலாம். அதீதாநாகதா: ...

ஸம்யோக மநபேக்ஷ்யைவ ஸர்வத்ராபி அர்தக்ருத்பவதி என்று அந்வயம்.

தஸ்மாத்- .... ஸம்வித: ॥ அறிவுக்கும் பொருளுக்கும் விஷய விஷயிபாவம்தான் ஸம்பந்தம். அந்த ஸம்பந்தம் கடந்த வரப்போகும் எல்லாப் பொருள்களுடனும் அறிவுக்கு இருக்கிறது. ஸ்வத: ஸர்வா .... ப்ரசக்ஷதே - அறிவு, தானே போய்ப்பரவி எல்லாப் பொருள்களுடனும் தொடர்பு கொள்வதால் இவ்வறிவை ஸர்வகா (எல்லா இடங்களுக்கும் செல்கிறது) என்று சொல்கிறோம். தான் இருக்குமிடத்தில் இருந்து கொண்டே எல்லாப் பொருள்களுடனும் ஸம்பந்திப்பதால் (சேர்வதால்) இவ்வறிவை ஸர்வக்ராஹி (எல்லாவற்றையும் க்ருஹிக்கிறது) (பற்றுகிறது) என்று கூறுகிறோம். அகத்வா - செல்லாமல் - ஸர்வகா - 'எல்லா இடங்களுக்கும் செல்வது' ஸர்வக்ராஹி - 'எல்லாவற்றையும் பற்றுதல்' ஆனால் பாஷ்யத்தில் இவ்வறிவை த்ரவ்யம் என்று எதனால் ஸாதித்தார் என்பதற்கு ஸ்வாச்ரய -என்பது பதில் ஸ்வாச்ரயா ... பாஷ்யபாஷிதா ॥

வெப்பம் (சூடு) முதலிய குணங்கள் தங்களுக்கு இருப்பிடமான பொருளோடு சேர்ந்த வேறு ஆச்ரயத்திலேதான் எரித்தல் முதலிய செயல்களைச் செய்கின்றன. குலாலன் (குயவன்) முதலியோருடைய அறிவோ, தனக்கு இருப்பிடமான பொருளோடு சேராத சக்கரம் முதலியவற்றில் சுற்றுதல் முதலிய செயல்களைச் செய்வதால் அறிவு குணத்தின் மாறுபட்டிருப்பதால் அஃது குணமன்று த்ரவ்யமே என்பது பாஷ்யகாரர் கருத்து. ஸ்வாச்ரயாயுக்த. தன் ஆச்ரயத்துடன் சேராத - குண வைரூப்ய ஸத்பாவாத் - குணத்தைக் காட்டிலும் விலக்ஷணமாயிருப்பதால் ॥ என்பது அந்வயம்.

ஸ்வாச்ரய .... ஹிதீ: ॥ ஸ்பர்சம் முதலிய குணங்கள் தங்கள் இருப்பிடத்துடன் சேர்ந்த பொருளிலேதான் தங்களுடைய கார்யங்களைச் செய்யும். ஆதலால் அவை, அங்கேதான் தாஹம் (எரித்தல்) வெடித்தல் முதலிய தங்கள் செயல்களைச் செய்கின்றன. அறிவோ, இங்ஙனம், தன் இருப்பிடமான ஆத்மாவுடன் சேர்ந்த பொருளில் தன் கார்யத்தைச் (வ்யவஹாரத்தைச்) செய்வதில்லை. எனவே அறிவு குணமன்று ॥

குணவைரூப்ய ..... மப்யத ॥ பாஷ்யத்தில் அறிவை த்ரவ்ய சப்தத்தால் குறிப்பிடுவதால் அறிவு குணத்தினின்றும் வேறுபட்டது என்று தெரிகிறது (அதுவேயன்றி, உறுதியாகத் த்ரவ்யம் என்று கூற இயலாது. என்பது கருத்து) இங்ஙனமாயின் அறிவு, த்ரவ்யத்தின் வேறுபட்டது என்றும், ப்ரஸித்தமான குணங்களினின்றும் மாறுபட்டது என்றும் அங்கீகரித்தால் கீழே கூறிய பத்து வகையான குணங்களுள் எதில் அடங்கும் என்றால், அஃது இவற்றின் வேறுபட்ட தனிப்பொருள் என்கிறோம். ச்லோ த்ரவ்யத்வ அதாபிவா ॥ என்றால் கார்யப்பொருள் த்ரவ்யமானால், அஃது ஒன்றின் திரிபாகவே இருக்க வேண்டும். ஜ்ஞாநமோ ப்ரக்ருதி, காலம், ஜீவன், ஈச்வரன் சுத்த ஸத்வம் இவற்றின் பரிணாமம் (திரிபு) அன்று. எனவே, அஃது த்ரவ்யமன்று சக்தியைப் போல் அஃது ஒரு தனிப்பொருள் ஆகும். ஸம்யோகம் இல்லாமலும் பொருளை அறிவு விளக்கும் என்று சொன்னதால் ஸம்யோகத்திற்காக அதை த்ரவ்யம் என்று அங்கீகரிப்பது வீணாகும். எனவே, ஜ்ஞாநம், குணமோ, வேறு தனிப்பொருளோ ஆகும். பாவாந்தரம் - தனிப்பொருள்.

ச்லோ தேஹுதே சோத்த ... தாததா''

ஆத்மாவினுடைய உடலிலிருந்து ஸுகம் துக்கம் ஆகியவை தோன்றினாலும் அவை (ஆத்மாவின்) குணங்களாகாவிடினும்) ஆத்மாவினுடைய அறிவின் பெருமையாலேயே ஸுகமாகவும் துக்கமாகவும் தோன்றுகின்றன. தே: ஸுக துக்கங்கள் ததாததா -ஸுக துக்க வடிவமாக அநாத்மகசரீரே .... குணௌ'' - ஆத்மாவின் வேறுபட்ட உடலில் ஸுக துக்கங்கள் காணப்படாததால் அவை ஆத்மாவின் குணங்களே என்பது பொருந்தாது. எனவே அவை (ஸுக துக்கங்கள்) ஆத்மாவின் குணங்களல்ல. சரீர குணங்களேயாகும். அநாத்மக சரீரே ததத்ருஷ்டே:- ஸுக துக்கங்கள் காணப்படாத தால் ஆத்மந: குணௌ இதிசேத்ந அசரீரஸ்ய - ஆத்மாவுக்கு அஸம்பவாத் ஆத்மந: குணௌ நபவத: என்பது அந்வயம் ச்லோ - ஸகர்மகாத்து ... ஸ்திதி: ॥ -

செயப்படு பொருளையுடைய ஆத்மாவினுடைய குணமான அறிவால்தான் தேஹத்தின் குணங்களான ஸுக துக்கங்கள் விளங்குகின்றன என்பது அறிவாளிகளால் ஏற்றுக்

கொள்ளத்தக்கதாகும் (செயப்படு பொருளாகக்) கூறுதல் தக்கதன்று என்பது கருத்து) ஸகர்மகாத் ஆத்ம குணாத்ஜ்ஞாநாத் தேஹ குணபூதே தே ஸுகது: கே பாத: ப்ரகாசிக்கின்றன இதி ப்ராஜ்ஞை: அப்யுபகந்தவ்யம் என்பது அந்வயம் ॥

ச்லோ -கர்மிண: சேதநஸ்ய - அந்யதாவ்ருதா ॥ -

ஸுக துக்கங்கள் ஞான விசேஷங்கள் என்று கூறாவிட்டால் அந்த ஸுக துக்கங்கள் எப்பொழுதுமே விளங்காமற் போகுமே என்றால், அவனவன் செய்த புண்ய பாபரூபமான கர்மாவிற்குத் தக்க பயன்களை அநுபவிக்கவே அவை படைக்கப்பட்டிருப்பதால், அவை எப்பொழுதும் விளங்குவதற்குக் குறையொன்றுமில்லை (ஸுக துக்கங்கள் ப்ரகாசிக்கவில்லை என்றால் அவற்றைப் படைத்ததால் பயனொன்றுமில்லை, எனவே படைப்பு வீணாகும் ச்லோ - இச்சாதய: ... ப்ரகீர்திதா: ॥ விருப்பம் முதலிய குணங்கள் பாதேமே இச்சா (என் காலில் விருப்பம்) சிரஸிமே வேதநா -(என்னுடைய தலையில் துக்கம்) என்று சரீரத்தில் இருப்பன போல் தோன்றுதலால் அவை ஆத்மாவின் குணங்களும் அறிவின் விசேஷங்களும் ஆகும்

ச்லோ - ஜலாதாரேஷு ...... உபலம்பநம்''

ஆத்மாவை அணுவாக ஏற்று, பல உடல்களில் இருக்கத் தக்கதும், பரவுவதும் த்ரவ்யமுமான தர்ம பூதஜ்ஞாநத்தை அங்கீகரிக்காவிட்டால், யோகிகளோ, முக்தர்களோ எடுத்துக் கொள்ளும் தேஹங்களில் ஆத்மா உள்ளது என்னும் அறிவு வேறு மக்களுக்கு வராமற் போகும் என்ற கேள்வியானது ஜலத்திற்கு இருப்பிடமான பல ஏரி, குளம் முதலியவற்றில் ஸூர்யன் தோன்றுவது போல், ஆத்மா அணுவானாலும் பல தேஹங்களில் இருப்பது புலப்படலாம் என்று மறுக்கப்படுகிறது ॥

ச்லோ - யோகிநாம் .... தேஹவதஞ்ஜஸா ॥

யோகிகள் எடுத்த தேஹங்களில் ஆத்மா இராததால் அந்த தேஹங்கள் செயலற்றுப் போகும் என்று கேட்பதும் தவறு. யோகிகளின் சக்திகள் பல திறப்பட்டவை. அதனாலும், இறைவனுடைய அருளாலும் ஒரு தேஹத்தில் செயல்கள் தோன்றுவது போல் பல தேஹங்களும் செயல்படலாம்.

தேஹிநாம் சக்தி-வைசித்ர்யாத் ஈஸ்வராநுக்ரஹேணவா ஏகதேஹவத் பஹுதேஹா: அஞ்ஜஸாப்ரவர்தந்தே ॥ என்பது அந்வயம். ச்லோ - அந்த ராளாக்ரஹாத் இத்யபி ॥ அவ்வவ்வுடல்களில் யோகிகளுக்கோ முக்தர்களுக்கோ - ஸ்தூலோஹம் (நான் பருத்தவன்) க்ருசோஹம் (நான் இளைத்தவன்) என்று அவ்வுடல்களோடு கூடியதாக அறிவு வராமற் போகும் என்பதும், அந்த ஶரீரங்கள் ஸமீபத்தில் இல்லாமையை அறியாததாலும், அறிந்தாலும் விருப்பதாலேயோ, அவ்வவ்வுடல்களில், நான் பருத்தவன், நான் இளைத்தவன் என்னும் அறிவு உண்டாகலாம் என்று மறுக்கப்படுகிறது ॥

ச்லோ - ப்ரதிதேஹம் ... துயோகிந: ॥

ஜீவாத்மா இராத உடல்களிலுள்ள இந்த்ரியங்களும் தங்கள் செயலைச் செய்ய மாட்டாவே. என்றால், அஃதன்று. யோகிகளுக்கு ஒவ்வொரு உடலிலும் தனித்தனியாக மனம் முதலிய இந்த்ரியங்கள் (பொறிகள்) உள்ளன. அவை, இறைவனுடைய இச்சை (ஸங்கல்பம்) முதலியவற்றால் செயல்படுகின்றன. எனவே, அக்கேள்வி, பொருத்தமற்றது ॥

முக்தஸ்ச ..... ஸம்சரேத் ॥-

மேலும் பல உடல்களில் முக்தன் இவற்றைப் பரிக்ரஹித்தான் (எடுத்துக் கொண்டான்) என்று கூற இயலாமற் போகுமே (மேலும் பரிக்ரஹம் என்னும் சொல்லே பொருளற்றதாகுமே) என்பதும் தவறு. எல்லாவற்றையும் அறிந்த முக்தன் தன் விருப்பத்தாலேயே பல உடல்களை எடுக்கிறான். தன் விருப்பத்திற்கேற்ப உணவு உண்டு. தன் விருப்பத்திற்கேற்ப உடல் எடுத்துக் கொண்டு ஸஞ்சரிக்கலாம் என்றும் இது என்னுடையது என்னும் விருப்பத்தில் பொருளாயிருப்பதே பரிக்ரஹம் என்றும் சொல்லின் பொருளாகும் என்றும் கூறி அக்கேள்வியை மறுக்க

ச்லோ ப்ரதீப: .... நிபந்தந: ॥

விளக்கு, தன் ஒளியின் வாயிலாக ப்ரவேசிப்பது போல், ஆத்மாவும் அறிவால் பொருள்களனைத்திலும் புகுகிறது என்ற வ்யவஹாரமும் (கூற்றும்) பொருள்கள் ஆத்மாவால் விளக்கத்தக்கவை என்னும் கருத்தைக் கொண்டதாகும்.

ச்லோ - அதீதாநாகதா ... மதம் ।। ஒளிக்கும் அறிவுக்குமுள்ள வேற்றுமையைக் கூறுகிறது இந்த ச்லோகம். ப்ரபை போல் (ஒளியைப் போல்) அறிவும் எல்லாப் பொருள்களுடனும் சேர்கிறது என்று பொருளுக்கு அறிவின் ஸம்யோகத்தை ஏற்றால், ப்ரபை தான் சேரும் பொருள்களை மட்டும் விளக்குவது போல், அறிவும் தன்னோடு கூடிய பொருளை மட்டும் விளக்கும்படி நேரிடும். அவ்வாறாயின் கடந்த அறிவோடு தொடர்பின்மையால் அறிவு, அதீதாநாகதப் பொருள்களை (கடந்த தோன்றப் போகும் பொருள்களை) விளக்காமற் போகும். எனவே ஒளியோடு முழுப் பொருத்தமும் அறிவுக்கு ஏற்றுக் கொள்ளப்படவில்லை. *அதீதாநாகதா அர்தா: ப்ரபயா ஜாதுசித்நபாந்தி । தேச -அதீதாநாகதா: ச ஜ்ஞாநேந பாந்தி, ஆத: - அத: ஸர்வதாஜ்ஞாநேந ஸாம்யம் நமதம் - என்பது அந்வயம் ।।*

ச்லோ - ஸ்வரூபேண ... ப்ரத்யகாத்மந: ।।-

இந்த ஜீவாத்மா அணு ஸ்வரூபன் (அணு வடிவினன்) தனக்குக் குணமான தர்மபூதஜ்ஞாநத்தின் வாயிலாக எல்லா விடத்திற்கும் செல்கிறான். எனவே, அவன் அணு என்றும் ஸர்வகன் (என்றும் சொல்லப்படுகிறது தகுந்ததே (அவனுடைய அறிவு எல்லாவற்றையும் விஷயீகரிப்பதால், அவன் ஸர்வகன் என்று உபசார வழக்கால் சொல்லப்படுகிறான் என்பது கருத்து.)

ச்லோ: - பரமாத்மா ... ஸர்வகோமத: ।।-

பரமாத்மா தன் ஸ்வரூபத்தாலேயே எல்லா விடங்களிலும் பரவுகிறான் என்றும், எல்லோரையும் உடலின் உள்ளே இருந்து கொண்டு கட்டளையிடுகிறான் என்றும், அநந்தன் என்றும் வேதம் ஓதுவதால் அவனை ஸர்வகன் என்கிறோம்.

ச்லோ அக்ஷ்வ்யா ... ப்ரகாசதே ।।

ஆத்மாவின் குணமான அறிவை நித்யமாயும், ஸ்வப்ரகாசமாயும் ஏற்றுக் கொண்டால், தூக்கத்திலும் அறிவு தோன்ற நேரிடும். அப்பொழுதும், அறிவு தோன்றட்டும் என்றால், பொருளைத் தெரிவிக்கும் அறிவு இருந்தால் தூக்கத்திற்கு இடையூறு ஏற்படும் (தூக்கமே வருவதற்கில்லை) என்று கூறுதல் பொருத்தமற்றது. தூங்கும் பொழுது பொருள்களுடன் பொறிகள் சேர்வதில்லை. ஆனதால், அறிவால் பொருள்கள் விளங்குவதில்லை.

ஆனால், அறிவும், ஆத்மாவும் மட்டும் விளங்குகின்றன. எனவே தூக்கத்திற்கு இடையூறொன்றுமில்லை. (இந்த ச்லோகத்தால் தூக்கத்திற்கு இடையூறில்லை எனக் கூறப்பட்டது)''

(ச்லோ) அஸ்வாப்ஸம் ஹி (தூக்கத்திலும் அறிவு உண்டு எனல்.)

தூங்கி எழுந்தவன் 'இதுவரை நான் ஸுகமாகத் தூங்கினேன்' என்று சொல்வதிலிருந்து தூங்கும் பொழுதும் அறிவு ப்ரகாசித்தது என்பதை நன்கு அறிகிறோம் ॥

(ச்லோ) மாமந்யம் ச ..... ஏககோசரா''

தூங்கும் பொழுதும் அறிவு இருந்தால் நஜாநாமி (அறியவில்லை) என்ற அறிவு எங்ஙனம் வரும்? (அறிவு இருக்கும் போது இல்லை என்னும் நிஷேதஜ்ஞாநம் எங்ஙனம் உண்டாகும்? என்று கேட்பவனின் கருத்து) என்றால் விடை கூறுகிறோம். தூங்கும் காலத்தில் என்னை என்பதற்கு மநுஷ்யத்வத்துடன் கூடிய நான் என்பது பொருள். அந்ய சப்தத்திற்கு ஜடமே (அசித்தே) பொருள் ஆகும். எனவே, மநுஷ்யத்வாதி விசிஷ்டமான ஆத்மாவும் ஜடப் பொருளும் அறியப்படவில்லை என்பது கருத்து)

(ச்லோ) அஹம் சப்தா ... தீகுணம்

இவ்வாறு ஆத்மாவும் அறிவும் மட்டும் தூக்கத்தில் தோன்றுகின்றன என்றால் நான் என்கிற சப்தத்துடன் இணைந்த ஆத்ம ஜ்ஞாநமும் தோன்றாமற் போகுமே எனின் அவ்வாறே ஒப்புக் கொள்ளுகிறோம். அதனால் குற்றமொன்றுமில்லை. அதாவது தூக்கத்தில் அஹம் என்பதை விஷயீகரிக்கும் ஆத்ம விஷயகமான ஜ்ஞாநம் இல்லை. அங்கே விஷயத்தைக் கொள்ளாத அறிவையுடைய ப்ரத்யக் ஸ்வரூபம் மாத்திரம் தோன்றுகிறது என்று கூறினார். பிறகு, ஆத்மா அஹம் சப்தத்தின் பொருள் என்பதை விவரித்து, அறிவு அநுமாநத்தாலேயே ஸாதிக்கப்படுகிறது, என்னும் மதத்தைக் கண்டித்தார். மறுபடியும் ஸுக துக்கங்களைப் பற்றிக் கூறத் தொடங்கினார்.

(ச்லோ) ப்ரதி கூலா .. ப்ரகாசாவ்யபிசாரிதா

ப்ரதிகூலமும் அநுகூலமுமே கர்ம பலத்தை அநுபவிக்கும் ஜீவனுக்கு ஸுக துக்கங்களாகும். அவை ஆத்மாவுக்கு நித்யமாக

விளங்குகின்றன. அதனால் ஸுகமும் துக்கமும் எப்பொழுதும் விளங்குகின்றன.

(ச்லோ) ப்ரகாசாவ் ... ஸ்யாதபாஸநே

ஸுக துக்கங்கள் ப்ரகாசிக்காவிட்டால், அவை இருப்பதே வீணாகும். அவை (ஸுக துக்கங்கள்) அநுபவிப்பதற்காகவே தோன்றியவை. அவை விளங்காவிட்டால் போகமே (ஸுக துக்க ப்ரத்யக்ஷமே) உண்டாகாது

(ச்லோ) இச்சா ... ப்ரகீர்திதா:

இச்சை த்வேஷம் ப்ரயத்நம் முதலிய சப்தங்கள் அறிவையே குறிப்பிடுகின்றன. அவை அநுகூலத்தைப் புலப்படுத்தாத அறிவு த்வேஷம் மாதிரி பொருள் வேறுபாட்டைக் கொண்ட அறிவின் விசேஷங்களாகவே சொல்லப்பட்டன. ச்லோ - நச தேஹை ...ந்ருணாம்।இச்சை முதலியவை ஸுகத்தைப் போல் உடலின் சில பாகங்களில் ப்ரகாசிப்பதில்லை. அவை ஆத்மாவில் உள்ளன. என்னுடைய காலில் இச்சை இருக்கிறது என்னும் அறிவிராமையே அதற்குக் காரணமாகும்.

(ச்லோ) பாதே துக்கம் ... த நோர்குணௌ।

என்னுடைய காலில் துக்கம் கைகளில் ஸுகம் என்பவை போன்ற அறிவுள்ளது. ஆதலால் இச்சை முதலியவை அறிவின் பிரிவுகளேயாகும். எனவே, ஸுக துக்கங்கள் உடலின் குணங்களேயாகும் என்று தன் உபந்யாஸத்தை முடித்தார்.

ஸுக துக்கங்கள் உடலின் பாகங்களான கை கால் முதலியவற்றில் இருப்பதாகத் தோன்றுவதால் அவை உடலுக்கேயுரிய தன்மைகளாகும். விருப்பம் முதலியவை அங்ஙனம் தோன்ருதலால் அவை அறிவின் கூறுகளாகத் தக்கவை. அறிவு தனக்கு இருப்பிடமான ஆத்மாவை விட்டு வேறிடத்தில் இராமை, பொருளுக்கும் அறிவிக்கும் ஸம்யோகம் இராமலே விஷய விஷயி பாவம் (பொருளறிவு இவற்றின் தன்மை) என்னும் தொடர்பால், பொருளை விளக்குதல், அறிவு, குணம் இவை போன்ற கருத்துக்கள் பாஷ்யத்தின் கருத்துக்கு முரண்பட்டவை. எனவே, அவை, இதர மத நூல்களாகிய யானையோடு தந்தத்தால் போர் செய்யும் திறமையற்றனவாகக் கொள்ளப்பட்டன.

ந்யாய ஸு்தர்சநம் என்னும் நூலிலோ ஸு்க துக்கங்கள் ஆத்மாவின் தர்மங்களே (தன்மைகளே) என்று அவரே கூறியுள்ளார். அதாவது, மனித வடிவம் கொண்ட ஆத்மாவை ஸு்கீ, என்னும் வாக்யம், ஆத்மா ஒன்றே ஸு்கத்திற்கு இருப்பிடம். என்கிறது. ஆதலால் விசேஷணமான சரீரத்திற்கும் ஸு்கமுண்டு என்பதைக் குறிப்பிடாது. ஆனால், உடலில் இருக்கும் ஆத்மாவிற்கே பொருள் முதலியவற்றால் ஏற்படும் ஸு்கம் உண்டு. அந்த ஸு்கத்தை உடைய ஆத்மாவிற்கே ஸு்கம் என்பது அயம் ஆத்மாஸு்கி (இந்த ஆத்மா ஸு்கமுடையவன்) என்னும் வாக்யத்தால் தோன்றுகிறது என்பது பொருள். (மூலத்தில் ப்ரதீயதே இத்யர்த: என்பது வரை ந்யாய ஸு்தர்சந க்ரந்தம்).

१४. अदृष्टस्य ईश्वरप्रीतिकोपात्मकत्वनिरूपणम्।

एवमदृष्टमपि ईश्वरप्रीतिकोपात्मकमेव । तद्विषयत्वप्रतिनियमादेव च क्षेत्रज्ञानां कर्मफलनियमोपपत्तिः । शास्त्रगम्यत्वाच्चास्य तथात्वमवसीयते । तथा च द्रमिडाचार्यभाष्यम् - "फलसंबिभन्त्सया कर्मभिरात्मानं पिप्रीषन्ति ।" इत्यादि । भाष्यमपि - "शास्त्रैकसमधिगम्ये एव" इत्यादि । सूत्रकारैरेव एतद्विशदमुपपादितम् - "फलमत उपपत्तेः ।" इत्यादिभिः । यत्तु शरीरादिकं भोक्तृविशेषगुणप्रेरितभूतपूर्वकम् - तद्भोगसाधनत्वात् स्रगादिवदिति सिद्धे ज्ञानाद्यनुपपत्तेः परिशेषात् जीवसमवेतादृष्टसिद्धिरिति वैशेषिका दिभिः स्वीक्रियते, तदसत्; अस्मदुक्तादृष्टादेव नियमोपपत्तौ विपक्षे बाधकाभावात् । न च अन्यत्र भोगप्रसङ्गः; नियामकस्येच्छादेरध्यक्षत्वात् । एवञ्च सति अग्नीन्द्रादिदेवताप्रीत्यादेरपि श्रुतिसिद्धत्वेनैव अदृष्टतया स्वीकारे न दोषः । तेषामपि फलप्रदातृत्वमीश्वराधीनम् । सर्वत्र साधारणमीश्वरप्रीत्यात्मक मदृष्टम् । तथा च स्वयमेवाह — "अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च" इति । ईश्वरज्ञानस्य कोपाद्यात्मकत्वं विविधकर्मोपाधिकम् । न चैष दोषः; स्वाज्ञापरिपालनानुरूपगुणत्वात् । एवं सौशील्यवात्सल्यसौहार्दप्रभृतयोऽपि बुद्धिविशेषाः ॥

14. அத்ருஷ்டம் ஈச்வரனுடைய ப்ரீதி கோப வடிவமே என்று நிரூபித்தல்

இவ்வாறே அத்ருஷ்டமும் இறைவனின் ப்ரீதி கோபங்களின் வடிவமேயாகும். இங்ஙனமாயின் ஜீவனிடம் அத்ருஷ்டமிராதலால் ஒரு ஜீவன் செய்த கர்மத்தின் பயனை வேறொரு ஜீவன் அநுபவிக்க நேரிடும் எனின், அந்த அந்த சேதநர்கள் செய்த கர்மங்களால் உண்டான அவ்வச் சேதநர்களின் விஷயமான ப்ரீதி கோபங்களால் அவரவர்கள் பயனடையக் குறைவில்லை. என அக்கேள்வி மறுக்கப்படுகிறது. அங்ஙனமே நூல்கள் கூறுவதால் அங்கீகரிக்கிறோம். த்ரவிடாசார்யரும், தனக்குப் பயன் கிடைக்க வேண்டும் என்னும் விருப்பத்தால், யாகம் முதலிய செயல்களால் ஆராதிக்க (பூஜிக்க) விரும்புகின்றனர். அங்ஙனம் செயல்களால் ஆராதிக்கப்பட்ட இறைவன் அவர்களுக்குப் பயனை அளிக்கிறான், என்று சொல்லியிருக்கிறார். ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரும், இறைவனை ஆராதிப்பதும், ஏனைய விபரீதச் செயல்களும் புண்ய பாபம் என்னும் செயல்களாகும். இறைவனுடைய அருளாலும் கோபத்தாலும் அவற்றின் பயன்களான ஸுகமும் துக்கமும் மக்களுக்குக் கிடைக்கும் என்று குற்றமற்ற வேதம் ஓதுகிறது என்று மொழிந்துள்ளார். 'பலமத உபபத்தே:' 'ச்ருதத்வாச்ச' (பரம புருஷனாலேயே பயன் கிடைக்கிறது. அவனே பயனைக் கொடுப்பதற்குத் தகுதி வாய்ந்தவன் ஆதலால் என்று ஸூத்ரகாரரும் ஸாதித்துள்ளார்.

இங்கு வைசேஷிகர்கள், பின் வருமாறு கூறுகின்றனர் - சரீரம் முதலியவை போக்தாவின் (அநுபவிப்பவனின்) விசேஷ குணத்தினால் ஏவப்பட்ட (தூண்டப்பட்ட) பூதத்தில் தோன்றியது என்னும் அநுமானத்தால் ஸாத்யத்தில் அடங்கிய விசேஷ குணம், ஜ்ஞாநமாகத் தகுதியற்றதால் அவ்விசேஷ குணம் ஜீவனிடமுள்ள அத்ருஷ்டமே என்று அத்ருஷ்டத்தை அவர்கள் ஸாதிக்கின்றனர். நாம் கூறிய ச்ருதி ப்ரமாணத்தாலேயே அத்ருஷ்டம் ஸித்தித்தது. அதனாலேயே நியமமும் பொருந்தியுள்ள போது, விபக்ஷத்தில் பாதகமொன்றுமிராததால் அவர்கள் கூறியபடி ஏற்றுக் கொள்வதில்லை. ஒருவன் செய்த செயலின் பயன் வேறொருவனுக்கு வரட்டுமே எனின், ஈச்வரனுடைய இச்சா

இங்ஙனம், ஈப்ஶ்வரனுடைய ப்ரீதி கோபங்களே, அத்ருஷ்டம் என்று கூறியதால் ச்ருதியால், அக்நி, இந்தரன் முதலியோரின் ப்ரீதி கோபங்களே அத்ருஷ்டம் என்று சொல்லப்பட்டிருப்பதால் அவையே அத்ருஷ்டம் என்று சொல்வதில் குறையில்லை. அக்நி இந்த்ரன் முதலியோர்க்கும் பயனைக் கொடுப்பவன் இறைவனே. எல்லா இடங்களிலும் ஈப்ஶ்வரனுடைய ப்ரீதியாகிய அத்ருஷ்டம் ஸாதாரணமான காரணம் (பொதுக்காரணம்) ஆகும். அவ்வாறே பகவான் எல்லா யாகங்களையும் அநுபவிப்பவனும் பயனைத் தடுப்பவனும் நானே, என்று தானே ஸாதித்துள்ளார். ஈப்ஶ்வரனுடைய அறிவு, ஜீவன் செய்யும் பாப கர்மாவினால் கோபமாக மாறுகிறது. கோபம், தன்னுடைய காப்பதற்குரிய குணமாதலால் அஃது குற்றமன்று. இவ்வாறே ஸௌசீல்யம், வாத்ஸல்யம் ஸௌஹார்தம் முதலியனவும் அறிவின் பகுதிகளேயாகும்.

१९. भरतादिभिः उक्तरत्यादिस्थायिभावानामपि ज्ञानस्वरूपत्वनिरूपणम्

भरतादिपठिताश्च रत्यादयः स्थायिभावास्तत्परिणामरूपाः । सञ्चारिभावेषु च निर्वेदादयः स्वावमाननादिरूपबुद्धिविशेषा एव । ग्लान्यादयस्तु शरीराद्यवस्थाविशेषाः । स्वप्नशब्दस्यापि स्वप्नदर्शनाभिप्रायत्वे बुद्धिविशेषविषयत्वं व्यक्तम् । सुषुप्त्यभिप्रायत्वेऽपि अमूर्च्छितस्य जीवतः समस्तज्ञानप्रसररहितावस्थाविषयत्वम् । एवं जाड्यादिष्वपि चिन्त्यम् । निद्रा तर्हि कस्यावस्था चिन्तालस्यक्लमादिभिः संमीलतो मनसो, ज्ञानस्यैव वा । सैव च सुषुप्त्यादिकारणम् । कथं तर्हि "अभावप्रत्ययालम्बना वृत्तिर्निद्रा" इति पारमर्षं सूत्रम्? इत्थम् । समाधिमधिगच्छतो वृत्त्यन्तरवत् निरोद्धव्यत्वाभिप्रायम्, निरोधपरत्वात् प्रकरणस्येत्ययमर्थ आत्मसिद्धावुक्तः । बुद्धेश्च निर्विषयत्वनिराश्रयत्वनिर्धर्मकत्वादिगोचरा दुरूहाः शून्यवादवत् उपलम्भविरोधादिभिर्दूषणीयाः । असत्ख्यात्यात्मख्यात्यनिर्वचनीयख्यात्यादयश्च न्यायपरिशुद्धावस्माभिर्दूषिताः । तथा [illegible]

मखिलमपि तत्रैव प्रपञ्चितमिति नेह प्रस्तूयते । वैशेषिकशैलीमनुसृत्य यथावस्थितपदार्थस्वरूपं हि अत्र विशोध्यते इति ॥

15. பரதர் முதலியோர் மொழிந்த ரதி முதலிய ஸ்தாயி பாவங்களும் அறிவின் விசேஷங்களே என நிரூபித்தல்

பரதர் முதலியோரால் படிக்கப்பட்ட ரதி முதலிய ஸ்தாயிபாவங்களும் அறிவின் திரிபுகளே. ஸஞ்சாரி பாவங்களுள் நிர்வேதம் முதலியனவும் தன்னையும் கீழ்த்தரமாக நினைப்பதற்குக் காரணமான அறிவு விசேஷங்களே. க்லாநி (வாடுதல்) முதலியவை சரீரத்தின் தன்மையைச் சேர்ந்தவை. ஸ்வப்நசப்தத்திற்கு ஸ்வப்நத்தைப் பார்த்தல் என்று பொருள் கொண்டால் அறிவின் பகுதியில் அது பொருளாவது நன்கு புலப்படும். ஸ்வப்ந சப்தத்திற்குத் தூக்கம் என்று பொருள் கொண்டாலும் மூர்ச்சையடையாத ஜீவன், பிழைத்திருப்பவன் பரவாத எல்லா அறிவுகளிலும் விஷயமாவது தெரிகிறது. இங்ஙனமே 'ஜாட்யம்' முதலியவையும் அறிவின் விசேஷங்களே. நித்ரை, சிந்தை, சோம்பல் வருத்தம் முதலியவை வருத்தப்படும் மனத்தின் அவஸ்தையா? (தன்மையா?) அறிவின் தன்மையா? அந்த அவஸ்தையே தூக்கத்திற்குக் காரணம். அப்படியானால், அபாவத்தை (இன்மையை) விஷயீகரிக்கும் மநத்தின் வ்யாபாரமே (செயலே) நித்ரை என்று மொழிவது எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்றால், அதற்கு இவ்வாறு விடை கூறுவோம். அதாவது, ப்ரகரணம் இந்த்ரியாதிகளை அடக்க வேண்டும் என்று கூறுகிறது. அதனால் ஸமாதியடைபவன் எல்லாவற்றையும் அடக்க வேண்டும் என்பது அபாவ ப்ரத்யயாலம்பநா என்பதற்குப் பொருளாகும். என்று கூறி முரண்பாட்டைத் தவிர்க்கிறோம். இப்பொருள் ஆத்ம ஸித்தியில் ஸாதிக்கப்பட்டுள்ளது.

அறிவை நிர்விஷயம் (பொருளைக் கொள்ளாதது) ஆச்ரயமற்றது தன்மையற்றது என்று கூறும் ஊஹிக்க முடியாத மதங்களைச் சூன்ய வாதத்தைப் போல் ப்ரத்யக்ஷத்திற்கு முரண்படுவதால் தூஷிக்க வேண்டும். அஸத்க்யாதி, ஆத்மக்யாதி, அநிர்வசநீயக்யாதி

தேசிகன்) தூஷித்துள்ளோம். அவ்வாறே உலக வழக்கிற்கு உபயோகப்படும் ப்ரமாணம் ப்ரமேயம் முதலியனவும் ந்யாய பரிசுத்தியிலியே விரிவாகக் கூறப்பட்டுள்ளதால், இங்கே அதைச் சொல்லவில்லை. வைசேஷிகர்கள் கூறிய ப்ரமாண ப்ரமேய முறையை அநுஸரித்து உண்மையான பொருளின் தன்மை இங்கே திருத்தத்துடன் உரைக்கப்பட்டுள்ளது.

१६. अन्तिमश्लोकार्थनिरूपणम्

माहाभाग्यवशंवदीकृतयतिक्षोणीशवाणीशता
भूयाद्भोगसमेधकश्रुतिशिरः प्रासादमासेदुषी ।
नित्यानन्दविभूतिसन्निधिसदासामोददामोदर-
स्वैरालिङ्गनदौर्ललित्यललितोन्मेषा मनीषा मम ॥ ११० ॥

इति कवितार्किकसिंहस्य सर्वतन्त्रस्वतन्त्रस्य श्रीमद्वेङ्कटनाथस्य
वेदान्ताचार्यस्य कृतिषु श्रीन्यायसिद्धाञ्जने
बुद्धिपरिच्छेदः पञ्चमः।

16. மாஹாபாக்ய, என்னும் கடைசிச் லோகத்தின் கருத்து

என் அறிவு சிறந்த அத்ருஷ்டத்தைக்கையுள் அடக்கிய யதிராஜருடைய பல நூல்களைப் பொருளாகக் கொண்டது. பரமாத்மாவின் அநுபவத்தை வளர்க்கும் வேதாந்தங்களாகிய மாடியின் மேல் ஏறியுள்ளது. உபநிஷத்துக்களை அறியத்தக்கதாக வேண்டும். அஃது எப்பொழுதும் ஆநந்தமயமான நித்யவிபூதியிலுள்ள தாமோதரனான ஸ்ரீமந் நாராயணனுடைய திவ்யமங்கள விக்ரஹத்தை ஆலிங்கனம் செய்து கொள்வதால் புதிய புதிய கருத்துக்களைக் கொள்ள வேண்டும்.

अद्रव्यपरिच्छेदः

१. अद्रव्यलक्षणम्

अथाद्रव्यम् । संयोगरहितमद्रव्यम् । तत्र च त्रिगुणे सदृशविसदृशरूपोऽवस्थासन्तानः, कालेऽपि क्षणलवनिमेषत्वादि-परार्धपर्यन्तः, बुद्धौ प्रत्यक्षत्वानुमितित्व श्रौतत्वादिरूपः, शुद्धसत्त्वेऽपि केचितु, त्रिगुणसमा इत्यनन्तप्रकारो यथाप्रमाणमनुसन्धेयः । एतदपेक्षया च वरदविष्णुमिश्रैरुक्तम् — "गुणाश्चानन्ताः" इति । तेषाञ्च अनन्तवैषम्यस्य विविच्य निर्देष्टुमशक्यत्वात् शक्यांशस्य च द्रव्यनिरूपणेनैव निरुपितप्रायत्वात् तथाऽतिरिक्तनिरूपणस्य च लोकव्यवहारादृष्टाद्युपयोगाभावात् अन्यानि स्फुटपरिगणनीयानि अद्रव्याणि निरूप्यन्ते । तानि —सत्त्वरजस्तमांसि, शब्दादयः पञ्च संयोगः, शक्तिः, इति दशैव । एवंविधेष्वेव अद्रव्येषु गुरुत्वद्रवत्वस्नेहसंस्कारसङ्ख्यापरिमाणपृथक्त्वविभागपरत्वापरत्वकर्म सामान्यसादृश्यविशेषसमवायाभाववैशिष्ट्यादीनां यथासम्भवमन्तर्भावः । एष्वपि केषाञ्चिदनन्तर्भावः सयूथ्यसम्मतस्तत्रतत्र वक्ष्यते । सयूथ्याङ्गीकृतैः कैश्चित्सह एकत्वादयस्तत्त्वमुक्ताकलापे अद्रव्यभेदा अस्माभिरुक्ताः ॥

1 அத்ரவ்யங்கள் பத்தே என்பதை நிரூபித்தல்

அறிவை விளக்கிய பிறகு அத்ரவ்யத்தை நிரூபிக்கிறார். ஜடத்ரவ்ய பரிச்சேதத்தில் த்ரவ்யம் அத்ரவ்யம் எனப் பதார்த்தத்தை இரண்டு வகையாகப் பிரித்தார். அவற்றுள் இதுவரை த்ரவ்யம் நிரூபிக்கப்பட்டது. இதற்குமேல் அத்ரவ்யத்தை நிரூபிப்பது பொருத்தமுடையதே. ஸம்யோகமில்லாமை அத்ரவ்யத்திற்கு இலக்கணமாகும். ப்ரக்ருதியில் ஸமமாயும் விஷமமாயும் உள்ள

பல தர்மங்களும், காலம் என்னும் தத்துவத்திலும், க்ஷணம், லவம், நிமிடம் முதல் பரார்தம் என்னும் எண்ணிக்கை வரை உள்ளவையும், புத்தி தத்துவத்தில், ப்ரத்யக்ஷத்வம் (காண்பது) அநுமிதித்வம் (ஊஹித்தல்) ச்ரௌதத்வம் 'சப்தத்தால் ஏற்படும்' அறிவுத்தன்மை முதலிய தர்மங்களும், சுத்த ஸத்துவத்திலும், ப்ரக்ருதியிலுள்ள தர்மத்தைப் போன்றவையுமான தர்மங்களும் நூல்கள் வாயிலாக அறியப்படுகின்றன. ப்ரக்ருதியில் ஸமமாயும் விஷமமாயும் உள்ள விகாரங்களாவன - கால வேற்றுமையாலும் தேச வேற்றுமையாலும் ஸமமான விகாரங்களின் கூட்டத்தையும் விஷமமான விகாரங்களின் கூட்டத்தையும் ப்ரக்ருதி தோற்றுவிக்கிறது. ஸ்ருஷ்டி காலம் (படைக்கும் காலம்) ஸம்ஹார காலம் (அழிக்கும் காலம்) என்பவையே கால வேற்றுமையாகும். தேச வேற்றுமையாவது குண வைஷம்யம் உள்ள இடம். 'ஸத்துவம் முதலிய மூன்று குணங்களுள் ஒன்றோ இரண்டோ மிகுதியாகவோ குறைவாகவோ இருக்குமிடம்' என்பது கருத்து. ஸமமானவிகாரமாவது குணங்கள் ஒரே மாதிரி இருக்குமிடமாகும். பெயர் உருவங்களைப் பிரித்தறிய முடியாமல் இருப்பதே விகாரம் ஸமம் என்பதன் பொருள். பெயர் உருவங்களைப் பிரித்தறியக் கூடிய நிலையே விகாரம் விஷமமாயிருத்தல் என்பதன் பொருள்.

குணங்கள் அநந்தம் என்பதை அநுஸரித்தே, வரத விஷ்ணுவாசாரியர் குணங்கள் எல்லையற்றவை என்று கூறியுள்ளார். பலவேறு வகைப்பட்ட அக்குணங்களை நன்கு புலப்படுத்த இயலாமையால், இயன்றதை த்ரவ்யத்தை நிரூபிக்கும் பொழுதே சொல்லிவிட்டதாலும் மற்றும் சில உலக வழக்கு அத்ருஷ்டம் முதலியவற்றில் பயன்படாமையாலும். அவற்றையொழித்து (நீக்கி) நன்கு எண்ணத்தக்க அத்ரவ்யங்களே (குணங்களே) நிரூபிக்கப்படுகின்றன. அக்குணங்கள், ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ், சப்தம், ஸ்பர்சம், ரூபம், ரஸம், கந்தம், ஸம்யோகம், சக்தி எனப் பத்து வகைப்படும். இப்பத்து குணங்களிலேயே, குருத்வம், த்ரவத்வம், ஸ்நேஹம், ஸம்ஸ்காரம், ஸங்க்யை, பரிமாணம், ப்ருதக்த்வம், விபாகம், பரத்வம் அபரத்வம், கர்ம ஸாமாந்யம் ஸாத்ருச்யம், விசேஷம், ஸமவாயம், அபாவம், வைசிஷ்ட்யம் முதலியவற்றை ஏற்றவாறு அடக்கி விடலாம். ஸமவாயம் - பிரிக்க முடியாத இரு பொருள்களுக்குரிய நித்யமான ஸம்பந்தம் ஸமவாயமாகும். குடத்திற்கும் அதிலுள்ள ரூபத்திற்கும் உள்ள

ஸம்பந்தம் உதாஹரணமாகும். வைசிஷ்ட்யம் - கடாபாவவத்பூதலம் என்னும் ப்ரதீதியை அநுஸரித்து பூதலமாகிய (பூமியாகிய) பாவபதார்தத்திற்கும் கடாபாவமென்னும் அபாவபதார்தத்திற்கும் ஒரு ஸம்பந்தத்தைச் சொல்ல வேண்டும். ஸம்யோகத்தையோ ஸமவாயத்தையோ அங்கு ஸம்பந்தமாகச் சொல்ல முடியாது. ஏனென்றால் த்ரவ்யங்களுக்கே ஸம்யோகம், குணகுணிநோ: ஸமவாய: என்று ந்யாயம் உள்ளது. ஆகவே, அவ்விடத்தில் பாவாபாவங்களுக்கு வைசிஷ்ட்யம் என்னும் ஸம்பந்தத்தை மீமாம்ஸகர்கள் அங்கீகரித்துள்ளார்கள். இக்குணங்களுள்ளும் சில அடங்கா என்று நம்மதத்தவரே கூறுவது ஆங்காங்கு விளக்கப்படுகிறது. நம்மவரே அங்கீகரித்த சில குணங்களோடு ஏகத்வம் முதலிய குணங்களின் பிரிவுகளைத் தத்வ முக்தாகலாபத்தில் நாம் கூறினோம்.

२. सत्त्वरजस्तमसां अद्रव्यत्वनिरूपणम्

तत्र प्रकाशसुखलाघवादिनिदानमतीन्द्रियं शक्त्यतिरिक्तमद्रव्यं सत्त्वम् । तत् द्विधा — शुद्धमशुद्धश्चेति । रजस्तमश्शून्यद्रव्यवृत्ति सत्त्वं शुद्धसत्त्वम्, तत् नित्यविभूतौ । रजस्तमस्सहवृत्ति सत्त्वमशुद्धसत्त्वम्, तत् त्रिगुणे । सत्त्वलक्षण एव लोभप्रवृत्त्यादिनिदानम्, प्रमादमोहादिनिदानम्, इति विशेषणविनिमयेन रजस्तमसोर्लक्षणे । त्रीण्यप्येतानि यावत्प्रकृतिव्याप्तानि अनित्यानि नित्यसन्तानानि । तानि प्रळयदशायामत्यन्तसमानि, सृष्ट्यादौ विषमाणि, क्रमात् सृष्टिस्थितिसंहारोपयुक्तानि । ईश्वरसङ्कल्पादिसहकारिभेदात् परस्पराभिभवोद्भवसहकारित्वादिमन्त्येतानि । तत्तददृष्टोपष्टब्धपुरुषभेदादुद्भवसमत्वादिभावात् । यथोक्तं भगवता पराशरेण — ''वस्त्वेकमेव'' इत्यादि, ''तदेव प्रीतये भूत्वा'' इत्यादि च । भगवद्गीतायां तद्भाष्ये एतद्विशदमनुसन्धेयम् । सात्त्विकराजसतामसकार्यगतिकर्माहारदानादि-

2 ஸத்வம் ரஜஸ் தமஸ் இவை அத்ரவ்யம் என நிரூபித்தல்

அவற்றுள் ப்ரகாசம், ஸுகம், லாகவம் முதலியவற்றுக்குக் காரணமாயும் பொறிகளால் அறிய முடியாததும் சக்தியின் வேறுபட்டும் உள்ள குணமே ஸத்வமாகும். அந்த ஸத்வ குணம் சுத்தம் அசுத்தம் என இரு வகைப்படும். ரஜஸ், தமஸ்ஸுக்களுடன் சேராத அத்ரவ்யத்திலிருக்கும் ஸத்வம் சுத்த ஸத்வமாகும். ப்ரகாச ஸுகலாகவாதி நிதாநத்வேஸதி, அதீந்த்ரியத்வேஸதி சக்த்யதிரிக்தத்வேஸதி அத்ரவ்யத்வம் சுத்த ஸத்வத்திற்கு லக்ஷணமாகும். அது நித்ய விபூதியில் தான் காணப்படும். இங்கே அத்ரவ்யத்வம் என்பது விசேஷ்ய தளம். ஏனைய இரண்டு தளங்களும் விசேஷண தளங்கள். அத்ரவ்யத்தை மட்டும் சுத்த ஸத்வத்திற்கு இலக்கணமாகக் கொண்டால், ஸம்யோகம் முதலிய அலக்ஷ்யமான அத்ரவ்யங்களில் அத்ரவ்யத்வம் இருப்பதால் ஸம்யோகாதிகளில் அதிவ் யாப்தி வரும். அதனைப் பரிஹரிக்க ஏனைய இரண்டு தளங்கள். அதீந்த்ரியத்வம் என்னும் தளமிராவிட்டால் இந்த்ரியங்களுக்குப் புலனான சப்தம் முதலியவற்றில் அதிவ்யாப்தி வரும். அதீந்த்ரியத்வத்தைச் சேர்த்தால் சப்தாதிகள் ஐந்த்ரியங்கள் ஆதலால் அதிவ்யாப்தி நீக்கப்படுகிறது. சக்த்யதிரிக்தத் வேஸதி என்பது இராவிட்டால், சக்த்யதீந்த்ரிய ஸம்யோகத்தில் அதிவ்யாப்தி ஏற்படும். அதை நீக்க சகத்யதிரிக்தத்வதளம் சேர்க்கப்பட்டது. சக்த்ய தீந்த்ரியஸம் யோகம் சக்தியினும் வேறுபட்டதன்று என்று அதிவ்யாப்தி நீக்கப்படுகிறது. இதைப்போல் லோப ப்ரவ்ருத்யாதி நிதாந த்வேஸதி அதீந்த்ரித்யத்வம். ரஜோ குணத்திற்கும், ப்ரமாத (அநவதாந) மோஹாதிநிதாநத் வேஸதி அதீந்த்ரியத்வம் தமோ குணத்திற்கும் லக்ஷணமாகும். ரஜஸ் தமஸ்ஸுடன் கூடிய ஸத்வம் அசுத்த ஸத்வமாகும். அது ப்ரக்ருதியில் இருக்கும். இம்மூன்றும், (ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் என்பவை) ப்ரக்ருதி முழுவதும் பரவியிருக்கும். அவை அநித்யங்களாயும் எப்பொழுதும் பல பொருள்களை உற்பத்தி செய்யக் கூடியனவாகவும் விளங்கும். அவை (உயிர்கள் ஒடுங்கும் காலத்தில்) (ப்ரளய காலத்தில்) ஒன்றுக்கொன்று ஸமமாகவும், படைப்பு முதலிய காலங்களில் விஷமங்களாகவும் (ஏற்றத்தாழ்வு உடையனவாகவும்) இருந்து

பயன்படும். இறைவனுடைய ஸங்கல்பம் முதலிய துணைக் காரணங்களால் மறைவிற்கும் தோற்றத்திற்கும் துணைக்கும் காரணமாக அமைந்துள்ளன.

உலகிலும் அந்த அந்த அத்ருஷ்டம் உள்ள மக்களின் வேற்றுமையால், உத்பவம் (தோற்றம்) ஸமத்வம் (நிகர்) முதலியவை அமைந்திருப்பதைக் கண் கூடாகக் காண்கிறோம். பூஜ்யரான 'பராசரரும் பொருள் ஒன்றுதான் என்று தொடங்கியும், அப்பொருளே மகிழ்ச்சியைத் தருகிறது என்று தொடங்கியும் கீழ்க்கூறியவற்றையே விளக்கியுள்ளார். பகவத் கீதையிலும், அதன் பாஷ்யத்திலும், இச்செய்தியை நன்கு அறியலாம். ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் இவற்றின் கார்யங்கள். அவற்றால் உயிர்கள் செல்லுமிடங்கள், செயல்கள், உணவுகள் தானங்கள் முதலிய பிரிவுகளும் அங்கேயே அறியப்படுகின்றன.

३. सत्त्वादीनां गुणत्वस्य श्रीभाष्यकारसंमतिनिरूपणम् ।

एषाञ्च अद्रव्यत्वं शारीरकभाष्ये व्यक्तम् — ''रचनानुपपत्तेश्च'' इत्यादि सूत्रे'' चकारादन्वयस्य अनैकान्त्यं समुच्चिनोति'' इत्युपक्रम्य ''यतः सत्त्वादयो द्रव्यधर्माः, न तु द्रव्यस्वरूपम् । सत्त्वादयो हि पृथिव्यादिगतलघुत्वप्रकाशादिहेतुभूतास्तत्स्वभावविशेषा एव । न तु मृद्धिरण्यादिवत् द्रव्यतया कार्यान्विता उपलभ्यन्ते । गुणा इत्येव च सत्त्वादीनां प्रसिद्धिः'' इति । तथा दीपे च — ''चकारात् सत्त्वादीनां द्रव्यगुणत्वेन शौक्ल्यादेरिव उपादानकारणत्वासम्भवं समुच्चिनोति । सत्त्वादयो हि कार्यगतलाघवादिहेतवः कारणभूतपृथिव्यादिगतास्तत्स्वभावविशेषाः'' इति । यत्तु ''द्रव्यं षड्विंशतिविधम् — सत्त्वरजस्तमांसि'' इत्यादिना सत्त्वरजस्तमसां द्रव्यत्वमुक्तं वरदविष्णुमिश्रैः तत्सांख्याधिकरणसूत्रभाष्यादिविरोधाच्चासङ्गतम् ॥

3. ஸத்வாதிகள் குணங்கள் என்பதில் பாஷ்யகாராங்கீகார நிரூபணம்

இந்த ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் என்பவை குணங்கள் என்று ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் கூறியுள்ளார். 'ரசநாநுபபத்தேஶ்ச' என்னும் ஸூத்ரத்தில் 'சகாரத்தால், அந்வயத்தினுடைய வ்யபிசாரம் சேர்க்கப்படுகிறது என்று தொடங்கி ஸத்வம் முதலியவை த்ரவ்யத்திலிருக்கும் தன்மைகளே யொழிய த்ரவ்யமேயல்ல, அவை பூமி முதலியவற்றிலுள்ள, இலகு (பாரமின்மை) ஒளி முதலியவற்றிற்குக் காரணமானவை. அவை, மண், பொன் முதலிய த்ரவ்யங்கள் போல அவ்வவற்றின் கார்யங்களில் பொருந்திக் காணப்படவில்லை. (இங்கே ஸுக துக்க மோஹாத்மக ஸத்வ ரஜஸ்தமஸ்ஸங்காதாத்மகம் அவ்யக்தம் ஜகத் காரணம், கார்யபூதே ஜகதி ஸுகதுக்க மோஹதர்சநேந கார்யாந்விதத்வாத் என்பது அந்வயாநுமாநம். இதில் அகாரணமான சௌக்ல்யாதிகளில் (வெண்மை முதலியவற்றில்) அந்வயரூபமான ஹேது இருப்பதால் வ்யபிசாரம் என்பது கருத்து. இதுவே அந்வயஸ்ய அநைகாந்த்யம் ஸமுச்சிநோதி என்னும் ஸ்ரீ பாஷ்ய பங்க்தியின் பொருளாகும், மேலும் உலகத்தில் ஸத்வம் முதலியவற்றை மக்கள் குணம் என்றே சொல்லுகின்றனர், என்பது அந்த பாஷ்யத்தின் கருத்தாகும். தீபம் என்னும் ப்ரஹ்ம ஸூத்ர உரை நூலிலும் சகாரம், ஸத்வம் முதலியவை த்ரவ்யத்தின் குணங்கள். அவை வெண்மை நிறம் முதலியவை போல் உபாதாந காரணங்களாகா என்பதைச் சேர்க்கிறது என்று தெரிவிக்கப்படுகிறது.

ஸத்வம் முதலியவை கார்யங்களிலுள்ள லாகவம் (பாரமின்மை) முதலியவற்றுக்குக் காரணமாய், காரணமான பூமி முதலியவற்றிலிருக்கும் தன்மைகளே என்பது கருத்து. ஸ்ரீ வரத விஷ்ணு மிச்ரர் த்ரவ்யம் இருபத்தாறு வகைப்படும். அவை, ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் என்று அம்முக்குணங்களை த்ரவ்யத்தில் சேர்த்துக் கூறியிருப்பதால், அவை குணங்கள் என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? எனின், அவர் சொல்வது ஸாங்க்யாதிகரணஸூத்ர பாஷ்யங்களுக்கு முரண்பட்டிருப்பதால் அஃது பொருந்தாக் கூற்றாகும்.

४ शब्दनिरूपणम्

शब्दोऽस्मदादिश्रोत्रग्राह्यः पञ्चभूतवर्ती । स द्विधा — वर्णात्मकोऽवर्णात्मकश्चेति । अकचटतपयादिप्रकाराभावसमुदायशून्यो वर्णात्मकः । स एव देवमनुष्यादिताल्वादिव्यङ्ग्यः । तस्यैव पूर्वोक्तवाचकत्वादिविचारः । स च क्षकारेण सह एकपञ्चाशत्प्रकारः । मातृकापाठे लळयोरभेदात् क्वचित् पञ्चाशत्प्रकारतैवोच्यते । यरलादेरेव भेदभिन्नः क्यक्रादिः । सन्ध्यक्षराणां ह्रस्वाः सन्तीत्येव । प्रयुज्यन्ते प्राकृतादिभाषासु, निवध्नन्ति च मातृकायां द्रमिडादयः । संस्कृते वाचकत्वाभावात् मातृकाबहिष्कारः । एवमेषामेव यथाकथञ्चित् त्रिषष्टिवर्णता मोक्षधर्मादौ गीयते । परमव्योम्नि च सहस्राक्षरत्वाम्नानं तु तत्रैव वर्णान्तरसद्भावेन वा, तेषामेव वर्णानां सन्दर्भ-संयोगादिविशेषेण सहस्राक्षरत्वायुताक्षरत्वादिभेदेनोपपत्तेर्वा । अकचटतपयादि-समस्तप्रकाराभावसमुदायवानवर्णात्मकः । स च वादित्रवारिधरमारुत-विभागादिव्यङ्ग्यः ।

द्विविधोऽपि श्रोत्रदेशसन्निहित एव मारुतव्यङ्ग्य इति पक्षे नभोनिष्ठस्यैव तस्य ग्राह्यत्वम् वादित्रादिस्थित एव गृह्यते इतिपक्षे पञ्चभूतवर्तिनोऽपि ग्राह्यत्व मुपपद्यते । तत्र दूरस्थशब्दग्रहणे श्रोत्रव्यापृतिरेव वरदनारायणभट्टारकैरुक्ता—

''दूरे शब्दः समीपे च प्राच्याञ्चेत्यादिदर्शनात् ।
गत्वा श्रोत्रेन्द्रियं तत्रतत्र शब्दग्रहक्षमम् ॥

आगता दूरतः शब्दमाला श्रोत्रेण गृह्यते ।
समवायाद्यदि तदैवं न गृह्येत दूरजा ॥

शब्दमान्द्यादिभिर्दूरोत्थत्वादिग्रहसम्भवे ।
अपि प्राच्यां प्रतीच्याञ्चेत्येवं न ग्रहसम्भवः ॥'' इति ।

4 சப்தத்தை (ஒலியை) நிரூபித்தல்.

நாம், விலங்கு முதலியவற்றின் காதுகளால் அறியப்படுவது சப்தமாகும். அது ப்ருதிவீ, ஜலம் தேஜஸ், வாயு, ஆகாயம், ஆகிய ஐம்பெரும் பூதங்களிலும் உள்ளது. அஃது எழுத்து வடிவம் பெற்றது, எழுத்து வடிவம் பெருதது என இருவகைப்படும். அவற்றுள் எழுத்து வடிவம், பெற்ற சப்தம் அத்வம் ('அ' என்னும் எழுத்தின் தன்மை,) கத்வம் (கவின் தன்மை) முதலிய தன்மைகளையுடையதாகும். அதுவே, தேவர், மனிதர் முதலியவர்களின், தாலு முதலியவற்றால் விளக்கப்படுகிறது.

முன்னர் கூறிய பொருளை உணர்த்தும் தன்மை, ஸ்போடத்தால் ப்ரகாசப்படுத்தல், முதலிய விசாரங்கள், அந்த எழுத்து வடிவமான ஒலியைப் பறறியவையேயாகும். அவ்வெழுத்து, 'க்ஷ' என்னும் எழுத்தோடு சேர்த்து 51 வகைப்படும். ல, ள, இவை ஒன்ருதலால் சில இடங்களில் அகர வரிசையில் 50 எழுத்துக்களே காணப்படுகின்றன. 'க்ய, க்ர' முதலியவை, யர இவற்றின் சேர்க்கையாலேயே தோன்றியவை, ஏ, ஓ, ஐ, ஔ என்னும் ஸந்த்யக்ஷரங்களுக்கும் குற்றெழுத்துக்கள் (ஹ்ரஸ்வம்) உள்ளன. ப்ராக்ருத மொழியில் அவை பயன்படுத்தப்படுகின்றன. தமிழறிஞர்கள் அவற்றை அகர வரிசையில் சேர்த்தும் இருக்கிருர்கள். ஆனால், வடமொழியில் அவை பொருளுணர்த்தாமையால் அவை அகர வரிசையினின்றும் நீக்கப்பட்டுள்ளன. மோக்ஷ தர்மம் முதலிய நூல்களில் இவ்வெழுத்துக்களை அறுபத்து மூன்ருகக் கூறியுள்ளனர்.

பரம வ்யோமம் என்னுமிடத்தில் வேறு எழுத்துக்கள் இருப்பதாலோ, கீழ்க்கூறிய எழுத்துக்களையே, வேறு எழுத்துக்களோடு சேர்த்து, உச்சரிப்பதாலோ, ஆயிரம் பதினாயிரம், எழுத்துக்கள் உள்ளன. என்று மொழியப்படுகிறது. 'பரமவ்யோமம்' என்னுமிடத்தில் ஆயிரம் எழுத்துக்கள் உள்ளன என்று மறை ஓதுகிறது. அத்வம், கத்வம் முதலிய தன்மையற்ற ஒலிக்கூட்டம் எழுத்து வடிவம் பெருத சப்தம் ஆகும். அந்த ஓசை, இசைக்கருவி, முகில், காற்றடித்து ஒடியும் மரப்பிளவு இவற்றால் கேட்கப்படும். எழுத்து வடிவம் பெற்றனவும், பெருதனவும் ஆகிய இரு வகை ஓசைகளுமே காதின் பக்கத்திலிருப்பவை காற்றால் அறியப்படுபவை என்ற பக்ஷத்தில் ஆகாயத்தில் உள்ள

முதலியவற்றில் இருக்கும் ஓசையே கேட்கப்படுகிறது என்னும் பக்ஷத்தில் பஞ்ச பூதங்களில் (ப்ருதிவி, அப், தேஜஸ், வாயு, ஆகாசம்) இவற்றில் இருக்கும் ஓசை, அறியப்படுகிறது. வரதநாராயணபட்டாரகர், தூரத்தில் இருக்கும் சப்தத்தைக் கேட்கும் போது, காது என்னும் பொறி, சப்தம் இருக்கும் இடத்திற்குச் செல்கிறது ச்லோகங்கள் (1) சப்தம் (ஒலி) தூரத்திலிலுள்ளது அண்மையிலுள்ளது என்றறியப்படுவதால் அந்த காது அந்த இடத்திற்குச் சென்ற ஒலியை இழுக்கிறது. ச்லோ (2) வெகு தூரத்திலிருந்து வரும் ஒலிவரிசை காதால் கேட்கப்படுகிறது. அது ஸமவாயம் என்னும் ஸம்பந்தத்தால் என்றால், தூரத்தில் உண்டாகும் ஒலி வரிசை கேட்கப்படாமற் போகும் (3) ஒலி, ஸூக்ஷ்மமாயிருப்பதால், அவ்வொலி வெகு தூரத்தில் தோன்றிய ஒலி வரிசையினின்றும் தோன்றியது என்று (தூர ப்ரபவஜாதீயம்) (தூரத்தினின்று தோன்றியதைச் சேர்ந்தது) என்று ஏற்பட்டாலும், கிழக்கில் ஒலி, மேற்கில் ஒலி என்று கீழ்த்திசை, மேல்திசை இவற்றின் ஒலி என்ற அறிவு ஏற்படாது போகும்.

சப்தம் தூரத்திலும் அண்மையிலும் கிழக்கிலும் உள்ளது என்று எல்லோரும் சொல்வதால் காது என்னும் பொறி அவ்வவ்விடங்களுக்குச் சென்று சப்தத்தை இழுக்கிறது. சப்தங்களின் வரிசைகள் வெகு தூரத்திலிருந்து வருகின்றன. அவற்றைச் செவி உணர்த்துகிறது. ஸமவாயம் என்பதைப் பொறிக்கும் புலன்களுக்கும் உள்ள சேர்க்கைக்குக் காரணமாகக் கொண்டால் தூரத்திலிருக்கும் ஓசை உணர்த்தப்படமாட்டாது. சப்தத்தின் மிகையாலும் குறைவாலும் தொலைவில் ஓசை அண்மையில் ஓசை என்று அறியப்பட்டால், கிழக்கில் சப்தம், மேற்கில் சப்தம் என்ற அறிவு ஏற்படாது என்று மொழிந்துள்ளனர்.

५. शब्दस्य आकाशेन सह उत्पत्तिनिरूपणम्

सचायं शब्द आकाशेन सहोत्पद्यते, तद्विलये च विलीयते । वाय्वादीनामपि आकाशभागत्वात् न भूतान्तरोत्पत्तिविनाशयोरस्योत्पत्ति-विनाशौ । यद्वा आकाशनिष्ठस्याकाशेन सहोत्पत्तिविनाशौ वाय्वादिनिष्ठस्यापि तत्तद्भूतैस्सहेति । अत्यन्ततीव्रताद्यापन्नेषु शब्देषु

''वेणुरन्ध्रविभेदेन भेदः षड्जादिसंज्ञितः ।
अभेदव्यापिनो वायोस्तथाऽसौ परमात्मनः ॥'' इत्यादिभिः षड्जादीनां तीव्रत्वादिभेदानां व्यञ्जकवायुधर्मत्वं श्रूयते । अत एव आकल्पवर्तिनां सर्वगकाराणामेकत्वम्, एवमन्येषामपि । यत्तु श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम् — ''श्रोत्रमपि इतरेन्द्रियविषयवत् शब्दत्वगत्वमृदुत्वपरुषत्वमन्दत्वमध्यमत्वाद्यनन्तविशेषात्मकवस्तुग्राहकम्'' इति, तदपि निर्विशेषवस्तुग्रहण-निराकरणाभिप्रायम् । उपनिषत्व्याख्याने ''त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि'' इत्यत्र वायोर्व्यञ्जकत्वस्यैव अभिधानात् । ''नमस्ते वायो त्वमेव प्रत्यक्षं ब्रह्मासि । त्वामेव प्रत्यक्षं ब्रह्मवदिष्यामि'' इति श्रुतिवशात्, ''वेणुरन्ध्र'' इत्युपबृंहणवशात्, कल्पनालाघवाच्च व्यञ्जकत्वेन परैरभिमतो वायुविशेष एव तत्तद्द्रव्यविशेषघट्टनसंस्कारवशोत्पन्नतत्तच्छब्दगुणविशिष्ट उपलभ्यत इति भावयन्ति ॥

5. சப்தம் ஆகாயத்துடனேயே தோன்றுகிறது என நிரூபித்தல்

அத்தகைய சப்தம் ஆகாயத்துடனே தோன்றுகிறது. ஆகாயம் மறைந்தால், அதுவும் மறைகிறது. வாயு முதலிய ஏனைய பூதங்களும் ஆகாயத்தினின்றும் தோன்றினலும் அவை தோன்றும் போதும் அழியும் போதும் சப்தத்தின் தோற்றமும் அழிவும் இல்லை. அல்லது ஆகாயத்தில் உள்ள சப்தத்திற்கு ஆகாயத்தோடு தோற்றமும் அழிவும் ஏற்படுகின்றன. வாயு முதலியவற்றில் அமைந்த ஓசைக்கு அந்த அந்த பூதங்களுடன் தோற்றமும், அழிவும் உண்டாகின்றன என்று கொள்ளலாம். மிகவும் வேகமுடைய சப்தங்களில் 'அதே ககாரம்' என்ற ப்ரத்யபிஜ்ஞையும், தாரத்வம் (வேகம்) மந்தத்வம் (குறைவு) என்னும் முரண்பட்டதன்மைகளும் இருப்பதால் சப்தம் நிலைத்துள்ள குணம் என்று அங்கீகரிக்க வேண்டும்.

(ச்லோ) வேணு., ஒரே காற்று மூங்கிலிலமைந்த ரந்த்ரங்களின் (சந்துகளின்) வேற்றுமையால் ஷட்ஜம் முதலிய பல ஸ்வரங்களின் பெயரைப் பெறுவது போல் ஒரே பரமாத்மாவும் தேவன் முதலிய பெயர்களை அடைகிறான்) என்பதால்

ஸ்வரங்களும், தீவ்ரத்வம் முதலியவையும் வ்யஞ்ஜகமான (தெரியப் படுத்தும் பொருள் ஆன' வ்ாயுவின் தன்மைகளாக ஸ்ரீ விஷ்ணு புராணத்தில் மொழியப்பட்டுள்ளன. அதனால் தான் ப்ரளய காலம் வரையுள்ள ககாரங்களும் வேறு எழுத்துக்களும் சகாரம் முதலியவையும் வேறுபட்டவையல்ல. ஸ்ரீ விஷ்ணு சித்தர், கண் முதலிய பொறிகள். அவற்றின் புலன்களாகிய ரூபம் முதலியவற்றிலுள்ள வெண்மை முதலியவற்றை அறிவிப்பது போல் காதும் (மென்மை) பருஷத்வம் (க்ரூரத்தன்மை) மந்தத்வம் (மெல்லக் கேட்பது) மத்யமத்வம் - (இடை நிலை) முதலியவற்றையுடைய சப்தத்தைப் புலப்படுத்துகிறது. எனவே, வாயு தர்மங்கள் என்பது எங்ஙனம் பொருந்தும் எனின், அற்றன்று, பொறிகளனைத்தும், தன்மையற்ற பொருள்களையே அறிவிக்கின்றன. என்று சிலர் கூறுவர். அக்கொள்கையை மறுக்கவே, தன்மைப் பொருள்களையே பொறிகள் புலப்படுத்தும் என்று சொல்லப்பட்டது. அதுவன்றி, கீழ்க்கூறிய கத்வாதிகள் வாயுவின் தன்மை என்பதை அறிவிக்க அன்று என மறுக்க. நமஸ்தே வாயோ த்வமேவ ப்ரத்யக்ஷம் ப்ரஹ்மாஸி (வாயுவே உனக்கு வணக்கம். நீதான் கண் கூடாக விளங்கும் ப்ரஹ்மம் உன்னையே கண்ணெதிராகத் தோன்றும் ப்ரஹ்மமாகச் சொல்வேன்) என்னும் உபநிடத வாக்யத்தாலும், 'வேணுரந்த்ர' என்னும் விஷ்ணு புராண ச்லோகத்தாலும் கற்பனையில் லாகவம் இருப்பதாலும், வ்யஜ்ஞகமாகக் கூறிய வாயுவே, அவ்வப் பொருள்களில் சேர்வதால் சப்தத்துடன் கூடியதாகப் புலப்படுகிறது. எனவே வாயுவே சப்தமாகப் பரிணமிக்கிறது. அது த்ரவ்யமே என்று மற்றொரு மதமும் உண்டு என்பர் சிலர். சுருங்கக் கூறின், சப்தங்களனைத்தும், ப்ரக்ருதியின் திரிபால், ஆகாயம், வாயு, இவறறை உடலாகக் கொண்ட பரமாத்மாவை உபாதாநமாகக் கொண்டவை. பாட்டர்கள் ப்ராபாகரர்கள் சொல்வது போல், தனிப்பட்ட த்ரவ்யங்களாகவோ குணங்களாகவோ, அழிவற்றனவாகவோ, முதற்காரண மற்றவையாகவோ அங்கீகரிக்கப்படவில்லை.

६ ''वर्णानां स्फोटाद्युपादानकत्वनिरासनिरूपणम्''

वर्णानां स्फोटाद्युपादानकत्वञ्च आगमाध्यक्षविरुद्धम् । स्फोटेच नास्मदाद्यध्यक्षं प्रमाणम् । योगिप्रत्यक्षं तु सन्दिग्धम् । न च आगमः ॥

कल्पकास्तु अन्यथा सिद्धाः । प्रत्येकसमुदायादिविकल्पा वाचकत्व इव स्फोटाभिव्यक्तावपि समाः । कल्पनं तु भवतामधिकम् । एतेन वाक्यस्फोटोऽपि स्फुटितः । शब्दादर्थं प्रतीम इत्यपि न निरंशैक्यविषयकमेकवचनम् । विपरीतोपलम्भात् । ब्रह्मण एव स्फोटशब्दवाच्यत्वे न नो विरोधः । अध्यासादयस्तु अद्वैतमतवत् दूष्याः । शाब्दस्मृतिः फोटाभावेऽपि सिध्यति । न च तैः सर्वं समञ्जसं वाच्यम्, न च पाणिन्यादिभिस्तथोक्तम्, इतरे तु नीरन्ध्रकायासिनो ऽनादरणीयाः । उक्तञ्च भट्टपराशरपादैः —

"प्राक्प्रयोगानुसारेण प्रकृतिप्रत्ययस्वरान् ।
प्रकल्प्य वैयाकरणैर्व्युत्पाद्या पदपद्धतिः ॥" इति ॥

सत्त्वादिगुणोक्तनयाच्च शब्दानामद्रव्यत्वसिद्धिः ॥

6. எழுத்துக்களுக்கு ஸ்போடம் உபாதானம் என்பதை நிரஸித்தல்.

எழுத்துக்களுக்கு ஸ்போடம் என்பது முதற்காரணம் என்னும் கருத்து, வேதம், காட்சி இரண்டிற்கும் முரண்பட்டதாகும். நம்மால் காண இயலாமையால் நம்முடைய ப்ரத்யக்ஷம் ஸ்போடத்தை அறிவிப்பதில் ப்ரமாணமாகாது. யோகிகளுடைய ப்ரத்யக்ஷம் ஐயப்பாடு கொண்டது. ஸ்போடத்தை ஓதும் வேத வாக்யமின்மையால் வேதமும் அதை உணர்த்துவதில்லை. யுக்தியால் கற்பனை செய்வது பொருத்தமற்றது. फल (பலம்) என்ற பதத்திலுள்ள ல என்பதை உச்சரிக்கும் போது ப என்பது அழிவதாலும், இரண்டு எழுத்துகளும் சேர்ந்தே பொருளை உணர்த்துவதாலும் வாசகம் அது என்பதாலும் இரண்டு எழுத்துக்களுக்கும் வ்யங்க்யமாக ஸ்போடத்தை அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்றால், ஸ்போடம் தனித்தனி எழுத்திற்கு வ்யங்க்யமா? ஸமுதாயத்திற்கு வ்யங்க்யமா? என்ற கேள்விக்கு விடையின்மையின் அஃது மறுக்கப்படுகிறது. இவ்வாறு மொழிந்ததால் வாக்ய ஸ்போடமும் தள்ளப்பட்டது. (சப்தத்திலிருந்து பொருளை உணர்கிறேன்) என்பதிலுள்ள சப்தாத் என்னும் ஏகவசநம் அகண்டமான ஸ்போடம் இரண்டி...

ப்ரமாணமாகாதோ? எனின், பல சப்தங்களின் அம்சங்கள் இருப்பதால் அப்படிக் கூறுதல் நன்றன்று, ப்ரஹ்மமே ஸ்போடம் என்னும் சப்தத்தின் பொருள் என்றால், அதில் எங்களுக்கு முரண்பாடில்லை. ஆனால் ப்ரஹ்மத்திற்கு ஆதாரமாக ஸ்போடத்தை அங்கீகரித்தால், அத்வைத மதத்தில் நாம் கூறிய குற்றங்கள் அனைத்தும் நம்முடைய இந்தப் பக்ஷத்திலும் வரும். சப்தத்தால் ஏற்படும் ஸ்ம்ருதி (நினைவு) ஸ்போடம் இராவிடின் வராது என்றால், இந்தச் சொல் நல்லது, இது குற்றமுள்ளது என்று சப்தத்தின் நன்மை தீமைகளை ஆராய்வதில் ஸ்போடம் பயன்படாததால் ஸ்போடம் இராமலே அந்த ஸ்ம்ருதியை நிலை நிறுத்த முடியும் என அதை மறுக்க. இலக்கண நூல் வல்லவையாகரணர்கள் கூறுவதால் ஸ்போடத்தை ஒப்புக் கொள்ள வேண்டும் என்றால், அவர்கள் சொல்லுவது எல்லாவற்றையும் அங்கீகரிக்க வேண்டிய அவஶ்யம் இல்லை என அது மறுக்கப்படுகிறது. மேலும், இலக்கண நூல் இயற்றிய பாணிநி முதலியவர்களால் ஸ்போடம் ஒப்புக் கொள்ளப்படவில்லை. வேறு சிலர் (வாக்யபதீயம் முதலி'ய நூல்களை இயற்றியவர்கள்) வீண் பிடிவாதத்துடன் மிகவும் வருத்தப்பட்டு ஸ்போடத்தை ஸாதிப்பதால் அவர்களை நாம் பொருட்படுத்த வேண்டியதில்லை. பூஜ்யரான பட்டபராசரரும், முன்னோர் ப்ரயோகத்தை அநுஸரித்து, சொற்களின் ப்ரக்ருதி (பகுதி) ப்ரத்யயம் (விகுதி) உதாத்தம் முதலிய ஸ்வரங்கள் இவற்றை ஏற்படுத்திவையா கரணர்களால் (இலக்கண நூல் வல்லுநர்களால்) சொற்கள் தோற்றுவிக்கப்பட வேண்டும் என்று கூறியுள்ளார். இதினின்றும் முன்னோர் கூறாத புதிய ஸ்போடம் அங்கீகரிக்கப்பட வேண்டியதில்லை என்பது தெளிவு. கீழே ஸத்வம் முதலியவை குணங்களாதலால் த்ரவ்யம் அல்ல என்று கூறிய நீதிப்படி சப்தஙகளும் குணம் ஆனதால் அவையும் அத்ரவ்யமே என்பது பெறப்படுகிறது.

७ ''शब्दस्य अद्रव्यत्वमेवेति निरूपणम्''

ननु शब्दस्य अद्रव्यत्वव्यङ्गयत्वे सिद्धान्तयितुं न शक्यम्; द्रव्यत्व कार्यत्वादेः श्रुत्यादिसिद्धत्वात्। तथा हि ''यद्वेदादौ स्वरः प्रोक्तः''

पादानत्वम्, । निमित्तत्वमात्रविवक्षायां उपादानप्रकृतिलीनादिस्वारस्यभङ्गः- निमित्तस्य प्रकृतिलयस्थानत्वाभावात्। न चायमुपचारः; बाधाभावात्, भाष्यकारवचनविरोधाच्च। तथा च वेदार्थसंग्रहे — "वेदाद्यन्तरूपतया वेदबीजभूतप्रणवस्य" इत्युपक्रम्य "सर्वस्य वेदजातस्य प्रकृतिः प्रणवः। प्रणवस्य च प्रकृतिः अकारः। प्रणवविकारो वेदः स्वप्रकृतिभूते प्रणवे लीनः। प्रणवोऽपि अकारविकारः स्वप्रकृतौ अकारे लीनः। तस्य प्रणवप्रकृतिभूताकारस्य यः परो वाच्यः स एव महेश्वर इति। सर्ववाचकजातप्रकृतिभूताकारवाच्यः सर्ववाच्यजातप्रकृतिभूतो नारायणो यः महेश्वर इत्यर्थः" इत्युक्त्वा, "अकारो वै सर्वा वाक्" इतिचोपादाय "वाचकजातस्याकारप्रकृतित्वं वाच्यजातस्य ब्रह्मप्रकृतित्वञ्च सुस्पष्टम्" इत्युक्तम्। तथा श्रीमद्गीताभाष्ये — "अक्षराणामकारोस्मि" — अक्षराणां मध्ये 'अकारो वै सर्वा वाक्' इति श्रुतिप्रसिद्धः सर्ववर्णानां प्रकृतिः अकारोऽहम्" इति। तथापरिणामत्वञ्च शब्दस्योक्तं भाष्ये — "प्राकृतप्रळये स्रष्टुः प्रजापतेर्भूताद्यहङ्कारपरिणामशब्दस्य च विनष्टत्वात्" इति। तथा दीपेऽपि — "अव्याकृतपरिणामशब्दमयेषु वेदेषु" इत्यादि। तथा "यस्य वेदाः शरीरम्" इत्यादिभिरपि द्रव्यत्वं सिद्धम्। द्रव्यस्यैव हि शरीरत्वं शरीरलक्षणसिद्धम्। आत्मसिद्धावपि — "दृश्यन्ते गुणा अपि शब्दगन्धसूर्यालोकरत्नप्रभादयो गतिमन्तो धर्म्यतिवर्तिनश्च। अतिसूक्ष्मो दूरगमनधर्मा भौतिको हि शब्दः। स खलु शङ्खमुखादेर्दवीयसोऽपि दृशां नोदनविशेषेण लोष्टादिरिव यावद्वेगमभिप्रतिष्ठते, स्पर्शरहितोऽपि" इत्यारभ्य "शब्दस्य नभोगुणत्वप्रतिक्षेपो वायवीयत्वमुच्चारणानन्तरभावित्वं व्यञ्जकपक्षदूषणानि च विशदमुपपादितानि" इति। एवं स्थिते वर्णानामुपादानत्वादिर्यथार्थ एवेति वा, काल्पनिक इति वा, दृष्टिविधिरिति वा, औपचारिक इति वा, निर्वाहः स्यात्। तत्र न प्रथमः — वर्णनित्यत्ववादिनां मते उपादानोपादेयभावाभावात्। नैयायिक मते तु असमवायित्वाद्यभ्युपगमात्, सदनारम्भाच्च। भगवद्यामुनमुनिपक्षेऽपि वायोरेव वर्णोपादानत्वात्, भाष्यकारैरपि अहङ्कारपरिणाम...

धानात्, अव्यक्तपरिणामवचनवदारम्भपर्यायाभ्युपगमज्ञापकाभावात्, वचनेषु च वर्णानामनियतोपादानत्वोपादेयत्वदर्शनात्, विरुद्धोपादानोपादेयभावदर्शनात्, सिद्धे च विकल्पायोगात्। गोमयवृश्चिकादिनये च गौरवात्, भेदादृष्टेश्च। उपादनावच्छेदकतया उपादानत्वमिति चेन्नः तथात्वेऽपि मृत्पिण्डगतपिण्डत्वादिवदनुपादानत्वम्, विशिष्टस्य उपादानत्वेऽपि विशेषणानां विशिष्टत्वाभावेन तदभावात्। रूपवत्त्वाभिधानञ्चात्यन्तदुस्स्थम् - तेजः प्रभृतिष्वेव रूपोत्पत्तेः घटादिवत् चाक्षुषत्वप्रसङ्गात्, स्पर्शवत्त्वादिप्रसङ्गाच्च, सर्वत्रोपलभ्यमानस्य स्थानविशेषानुपपत्तेश्च। । नापि द्वितीयः — स हि सर्वस्य वा? प्रपञ्चस्य वा? वर्णानामेव वा? नाद्यौ - स्ववचनविरोधादिभिः शून्याद्वैतादिमतभङ्गात्। नेतरः — आगमिकत्वाविशेषेण प्रकृत्यादावपि प्रसङ्गात्। अनुपपत्तेश्च सर्वत्र सूहत्वात्, आगमिकस्य उपपत्तिबाध्यत्वाभावात्, तत्प्रामाण्यस्य च स्थितत्वात्, अनुपलम्भस्य च अयोग्ये बाधकत्वाभावात्, अन्यथाऽतिप्रसङ्गाच्च। अस्तु तर्हि तृतीयः पक्षः। तथा हि — केषुचित् ग्रन्थेषु प्रणवांशभूताकारोकारादिविकारत्वं वर्णानामुच्यते, केषुचित् हृल्लेखांशभूतहकारादिविकारत्वम्। तथा च प्रक्रियान्तरेण श्रुतिः — "भूरित्येव ऋग्वेदादजायत। भुव इति यजुर्वेदात्। सुवरिति सामवेदात्। तानि शुक्रियाण्यभ्यतपत्। तेभ्योऽभितप्तेभ्यस्त्रयो वर्णा अजायन्त। अकार उकार मकार इति। तानेकधा समभरत्तदेतदोमिति" इति। स्मृतिश्च — "अकारञ्चाप्युकारञ्च मकारञ्च प्रजापतिः। वेदत्रयान्निरदुहत् भूर्भुवः स्वरितीतिच" इति। तथा सर्वमन्त्राणां प्रणवबीजत्वं साधारणमुक्त्वा प्रतिमन्त्रं बीजाक्षराणि च कल्पैरुच्यन्ते। तथा प्रळये "मन्त्रं सञ्छाद्य रक्षति" इति। छन्दांसि च वर्ण्यन्ते, तथा तत्तदक्षराणां सितरक्तपीतकृष्णादयो रूपविशेषाश्चाभिधीयन्ते। एकस्यैवाक्षरस्य विनियोगभेदेन मन्त्रभेदेन रूपभेदः प्रकीर्त्यते। एवं नियतानियत स्थानविशेषादयोऽपि। न च परमार्थतो रूपस्थानादिभेदो वर्णानाम्, किं तु तादृशानुसन्धानेन अदृष्टविशेषो भवतीत्येतदेवाभिप्रेतम् — यन्त्रवृत्तान्तवत्। अन्यथा व्याकुलोपादानोपादेयभावरूपस्थानाद्युपदेशेन

तेषामप्रामाण्यप्रसङ्गः । अतो दृष्टिविधानमेवात्रोचितमिति । अयमपि पक्षो विलक्षित;, तथा हि— "ओमित्येतदक्षरमुद्गीथमुपासीत" इत्यादिवत् प्रणवं सर्वाक्षरोपादानमुपासीतेत्येवमादिरूपेण विधिर्न दृश्यते । किं तु तत्त्वोपदेशवचनव्यक्तिः । तथापि दृष्टिविधित्वे ब्रह्मणो जगत् कारणत्वादावपि प्रसङ्गात् तत्त्वतर्कप्रतिपादकभाष्यकारवचसि च दृष्टिविधित्वं दूरापेतम् । अकारावच्छिन्नाकाशांशे वर्णोत्पत्तिरित्यादि-कुशकाशावलम्बेन प्रकृतिविकृतिभाव इति चेत्—तर्हि तद्विशिष्टस्य प्रकृतित्वं तस्मिन्नुपचरितं स्यात्, दृष्टिविधिश्च गतः । अस्त्वेवमेवात्रेति चेत्—तर्हि वाचकजातप्रकृतिभूताकारस्य वाच्यजातप्रकृतिभूतपरमात्म-वाचकत्वभिधानमयुक्तम् अतः प्रशंसापरतया तत्तत्कार्यशक्त्यादियोगेन वा प्रकृतिविकृतिभावरूपविशेषादिव्यपदेश औपचारिको गुणत्रयादौ लोहितशुक्लकृष्णादिव्यपदेशवत् । इत्येवं स्थिते पञ्चमः पक्ष उच्यते — क्वचिद्याथार्थ्यम्, क्वचिद्भ्रान्तिः, क्वचिद्दृष्टिविधिः, क्वचिदुपचारश्चेति । अबाधिते प्रथमः । बाधिते निर्मूले च द्वितीयः । ध्यानविधौ प्रायशस्तृतीयः । बाधिते समूले सम्बन्धशालिनि चतुर्थ इति ।

7. சப்தம் த்ரவ்யமே என நிரூபித்தல்

சப்தம் குணம் என்றும் நித்யம் என்றும் கூறுவது பொருந்தாது. சப்தம் த்ரவ்யம் என்றும் பிறிதொன்றால் ஆக்கப்பட்டது என்றும் மறை கூறுவதால், அதனைச் சிறிது ஆராய்வோம். வேதத்தின் காரணமான ப்ரணவம் வேதத்தின் முதலாகவும் இறுதியாகவும் இருப்பதால், என்று தொடங்கி (வேதமனைத்துக்கும் காரணம் ப்ரணவம்) ப்ரணவத்திற்குக் காரணம் அகாரம், ப்ரணவத்தின் கார்யமான வேதம் தனக்குக் காரணமான ப்ரணவத்தில் ஒடுங்கியுள்ளது. ப்ரணவமும் தனக்குக் காரணமான அகாரத்தில் ஒடுங்கியுள்ளது. அந்த ப்ரணவத்திற்குக் காரணமான அகாரத்தின் பொருளே மஹேச்வரன் ஆவான். சப்தங்கள் அனைத்துக்கும் முதற்காரணமான அகாரத்தின் பொருள் உலகிலுள்ள பொருள்கள் அனைத்துக்கும் காரணமான நாராயணனே மஹேச்வரன் என்பது பொருள். என்று அறிவித்த பிறகு 'அகாரோவை ஸர்வாவாக்' (சொற்களனைத்தும் அகாரத்திலிருந்தே உண்டாகின்றன, பொருள்களனைத்துக்கும்

இக்கருத்தை வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம் அறிவிக்கிறது. அவ்வாறே கீதா பாஷ்யத்திலும், 'எழுத்துக்களுள் அகாரமாக இருக்கிறேன் (அகாரமே எல்லாச் சொற்களும்) என்னும் மறை மொழியில் தெளிவாக்கப்பட்ட எல்லா எழுத்துக்களுக்கும் காரணமான அகாரமாக நான் இருக்கிறேன் என்று சொல்லப்பட்டது. அங்ஙனமே, (ப்ராக்ருத ப்ரளய காலத்தில் உலகைப் படைக்கும் ப்ரஹ்மனும் (சதுர்முகனும்) பூதாதி என்னும் பெயர் கொண்ட தாமஸ அஹங்காரத்தின் விகாரமான சப்தமும் அழிந்து விடுவதால் என்று 'ஸமாநநாமரூபத்வாத்ச' என்னும் ஸூத்ர பாஷ்யத்தில் சப்தம் தாமஸ அஹங்காரத்தின் பரிணாமம் என்று காணப்படுகிறது. எனவே 'சப்தம்' த்ரவ்யம் என்பதை அறிகிறோம். அவ்வாறே, தீபத்திலும் 'அவ்யாக்ருதம் என்னும் ப்ரக்ருதியின் பரிணாமமான (திரிந்த) சப்த வடிவமான வேதங்களில், சப்தத்தை அவ்யாக்ருத பரிணாமம் என்பதாலும் பரிணாமத்தையுடையதாயிருப்பது த்ரவ்யமே என்னும் கருத்து புலப்படுகிறது. அங்ஙனமே 'யஸ்யவேதா: சரீரம்' எந்த ப்ரஹ்மத்திற்கு வேதங்கள் உடலோ' என்று மறை ஓதுவதால் இறைவனுடைய உடலான வேதம் த்ரவ்யமேயாகும் 'யத் த்ரவ்யம் யஸ்ய சேதநஸ்ய' (எந்த த்ரவ்யம் எந்த சேதநனுக்கு) என்ற சரீர லக்ஷணத்தில் த்ரவ்யத்திற்கல்லவோ உடலாயிருக்கும் தன்மை சொல்லப்பட்டுள்ளது.

ஆத்மஸித்தியிலும் அந்தச் சப்தம் ஸ்பர்சமற்றிருந்தாலும், சப்தம், வாஸனை, ஸூர்யனின் ஒளி ரத்னத்தின் ஒளி முதலியவை குணங்களேயாயினும், தங்களுக்குரிய இருப்பிடத்தைக் கடந்து செல்கின்றன. மிகவும் நுண்ணியதும், செல்லும் தன்மையுடையதும் பூதத்தின் திரிபும் கொண்டதல்லவா சப்தம். அந்தச் சப்தம் ஸ்பர்சமற்றிருப்பினும் கண் பார்வைக்கு அப்பாற்பட்ட சங்கு, வாய், முதலியவை தள்ளுவதால் மண் கட்டி வேகமாகச் செல்வது போல் வேகமாகச் செல்கிறது' என்று தொடங்கி (சப்தம் ஆகாசத்தின் குணமன்று வாயுவின் திரிபு. உச்சரித்த பிறகே தோன்றுகிறது என்பனவும் வ்யஞ்ஜக பக்ஷத்தில் சொல்லிய குற்றங்களும் நன்கு விளக்கப்பட்டன என்று அறிவிக்கப்பட்டுள்ளது. இவ்வாறு, சப்தம் அத்ரவ்யம் என்றோ வ்யங்க்யம் என்றோ நிர்ணயிக்க முடியாமலிருக்கும் பொழுது, எழுத்துக்கள் உபாதாநம் (முதற் காரணம்) என்பது உண்மையா?

தருஷ்டிவிதியா? (இராததை இருப்பது போல் நினைப்பது) மநம் என்பது ப்ரஹ்மமன்று அதனை ப்ரஹ்மமாக நினைப்பது (ஸிம்ஹோமாணவக: என்பது போல் உபாதானமாக உபசார வழக்கால் கூறப்பட்டதா? என்ற விகற்பங்களைக் கொண்டு நிலை நிறுத்த வேண்டும். அவற்றுள் எழுத்துக்கள் உபாதாநம் என்பது உண்மை என்ற முதற் கற்பத்தில்) எழுத்துக்கள் நித்யம் என்று அங்கீகரிக்கும் மதத்தில் உபாதான உபாதேயபாவமே எழுத்துக்களுக்கு இன்மையால் பொருத்தமற்றது, நையாயிகர்கள் எழுத்துக்களை அஸமவாயிகாரணம் என்று அங்கீகரிப்பதாலும், சப்தம் குணமாதலால் ஒன்றையும் அது தோற்றுவிக்காததாலும் அம்மதத்திலும் முதற் கற்பம் பயனற்றது. பூஜ்யரான யாமுநமுநியினுடைய (ஆளவந்தாருடைய) கொள்கைப்படி எழுத்துக்களுக்குக் காற்றே முதற் காரணமாயிருப்பதாலும் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரும் சப்தம் அஹங்காரத்தின் பரிணாமமே (திரிபே) என்று ஸாதித்திருப்பதாலும், உலகத்தை மஹத் அஹங்காரம் முதலிய இடையேயுள்ள பொருள்கள் வாயிலாக அவ்யக்த பரிணாமம் என்று சொல்வது போல், இங்கு அவ்வாறு த்வாரமாகக் (வாயிலாக) கூறும் ப்ரமாணம் இன்மையாலும், சில ப்ரமாணங்கள் எழுத்துக்களுக்கு நிலையான முதற் காரணத்தன்மையைச் சொல்லாததாலும் முரண்பட்ட உபாதன உபாதேயத்தன்மைகளை மொழிவதாலும், அநுஷ்டாநத்தில் விகற்பம் கொண்டாலும், பொருளில் விகற்பம் கூடாமையாலும், கோமயவிருச்சிகந்யாயத்தை அநுஸரித்து, முரண்பட்ட உபாதாநத்தை அங்கீகரிப்பதில் கௌரவம் இருப்பதாலும், 'தேளுக்குச் சாணம், தேள் என்னும் பல முதற்காரணங்கள் இருந்த போதிலும் தேளினின்று உண்டான தேளுக்கும் சாணத்தினின்று தோன்றிய தேளுக்கும் வேற்றுமை இருப்பது போல்' இங்கு இல்லாமையாலும் முதற்கற்பம் மறுக்கப்படுகிறது.

பொருள்களை எழுத்துக்களுக்கு உபாதாநமாகக் கொண்டாலல்லவா உறுதியான முதற்காரணம் இல்லை என்பது போன்ற குற்றங்கள் வரும். அதற்காக ப்ரக்ருதியை உபாதாநம் என்றும் எழுத்துக்களை அதற்கு அவச்சேதகம் (இருப்பிடம்) என்றும் சொல்கிறோம். காரணதாவச் சேதகத்தையும் (காரணத்தில் விசேஷணமாயிருப்பதையும்) காரணம் என்று வழங்குகிறோம். இப்பொழுது ஒரு வித முரண்பாடும் இல்லையெனின் அவ்வாறாயினும், கட (குட) ஸ்தலத்தில் உபாதாநம் பிண்டம்.

பிண்டத்வம் அதனுடைய அவச்சேதகமாகும். அங்கே கடத்தைக் குறித்து அவச்சேதகமான பிண்டத்வம் முதற் காரணமாவதில்லை. அதைப்போல், இங்கும் அவ்யக்தமாகிய காரணத்திற்கு பிண்டத்வம் போல் எழுத்துக்கள் அவச்சேதகமாகையால், இவை முதற்காரணமாகா. எனவே, அகாரம் முதலிய எழுத்துக்கள் உபாதாநம் என்று சொல்லும் வாக்கியம் பயனற்றதாகும் என மறுக்க.

எழுத்துக்களை அவச்சேதகமாகக் கூறாமல், விசேஷணமாகக் கொண்டு, (எழுத்துக்களுடன் கூடிய ப்ரக்ருதி முதற்காரணம் என்று சொல்லி, விசேஷணத்துடன் கூடிய விசிஷ்டத்திற்கு உபாதாந காரணத்தன்மையை மொழிந்தால், விசேஷணமான எழுத்துக்களுக்கும் காரணத்தன்மை தானே ஏற்படும் என்று மொழிவதும் நன்றன்று. விசேஷணங்கள் விசிஷ்டமாகாததால் விசேஷணங்களுக்குக் காரணத்வம் (காரணத்தன்மை) ஸித்திக்காது.

எழுத்துக்களுக்கு நீலம் முதலிய ரூபங்களைக் கூறுவதும் நிலைத்திராது. நெருப்பு முதலியவற்றிலேயே ரூபங்கள் தோன்றுவதால் அக்கொள்கை மறுக்கப்படுகிறது. எழுத்துக்களில் ரூபங்களை அங்கீகரித்தால் கடம் (குடம்) கண்ணுக்குப் புலப்படுவது போல், எழுத்துக்களும் ரூபமுள்ளதால் கட்புலனாக நேரிடும். ரூபமுள்ள இடத்தில் ஸ்பர்சம் அவச்யம் இருக்கும் என்னும் வ்யாப்தியால் ஸ்பர்சமும் எழுத்தில் இருக்க நேரும். எல்லா விடங்களிலும் உள்ள எழுத்துக்களுக்குச் சிலவற்றையே இடங்களாகக் கூறுவதும் முரண்பாடுற்றதாகும்.

கால்பனிகம் என்னும் இரண்டாம் பக்ஷத்தில், உலகிலுள்ள பொருள்களனைத்தும் கல்பிக்கப்பட்டவையா? (மித்யையா?) ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த உலகமா? எழுத்துக்கள் மட்டுமா? முதலிரு கல்பங்களும், நீ சொன்ன வார்த்தைக்கு முரண்படுவதால் அவை நீக்கப்பட்டன. (அதாவது உலகப் பொருள்களனைத்தும் கற்பிக்கப்பட்டனவாகவோ, ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த உலகம் கற்பிக்கப்பட்டதாகவோ நீ சொல்லவில்லை. இப்பொழுது விபரீதமாகச் சொல்வதால் முரண்பட்டது என்பது கருத்து) மேலும் சூன்யவாதமும் அத்வைத வாதமும் ப்ரஸங்கிக்கும். அவை முன்பே கண்டிக்கப்பட்டன. மூன்றாவது கல்பத்தில், வேதத்தில் வர்ணோபாதாநத்வம் சொல்லப்பட்டுள்ளது. அது

மித்யை என்றால் ப்ரக்ருதி காரணம் என்பதும் பொய்யாவதால் அக்கல்பமும் நிரஸிக்கப்பட்டது. வர்ணோபாதாநத்வம் மித்யை என்பதற்குச் சொல்லப்படும் யுக்திகள் போல் ப்ரக்ருதி காரணம் என்பதற்கும் கால்பநிகம் என்பதற்கும் நிறைய யுக்திகளை ஊஹிக்க முடியும். வேதம் ஓதியதைத் தர்கம் பாதிக்காது. வேதம் ப்ரமாணம் என்பது நிலைத்திருப்பதொன்று எழுத்துக்கள் உபாதாநம் என்பது தெரியாததால் வர்ணோபாதாநத்வம் மித்யை என்று கூறுவீராயின். அபாவத்தை க்ருஹிக்கும் ப்ரமாணம் யோக்யாநு பலப்தியே. யோக்யத்வத்துடன் சேராத அநு பலப்தியன்று. அந்த யோக்யாநுபலப்தி எப்பொழுதுமே அயோக்யமானதை (புலப்படாததை) விஷயீகரிக்காது. அவ்வாறின்றி, அயோக்யம் யோக்யம் ஆகியவற்றிற்குப் பொதுவான அநுபலப்தி மட்டும் அபாவத்தை க்ருஹிக்கும் என்றால், ச்ருதியால் அறியத்தக்கவை எல்லாவற்றையும் விட நேரும். ஆனால், மூன்றாவது கல்பத்தைப் பின் பற்றுவோம். அதாவது, சில நூல்களில் ப்ரணவத்தின் அவயவங்களான அகாரம், உகாரம் மகாரம் முதலியவற்றின் திரிபுகளாக எல்லா எழுத்துக்களும் மொழியப்படுகின்றன. சில புத்தகங்களில் ஹ்ருல்லேகத்தின் அவயவமான ஹகாரத்தின் விகாரங்களே மற்ற எல்லா எழுத்துக்களும் என்று எழுதப்பட்டிருக்கிறது. அவ்வாறே, அகாரமே, எழுத்துக்கள் அனைத்துக்கும் காரணம் என்னும் முறையை நீக்கி வேறு முறையைப் பின்பற்றி மறை உரைக்கிறது. (ருக் வேதத்தினின்றும் 'பூ': என்பதும், யஜுர் வேதத்தினின்றும் புவ: என்பதும் ஸாமவேத்ததினிறும் 'ஸுவ:' என்பதும் தோன்றின. பிறகு அவை, பரமாத்மாவைக் கடவுளாகக் கொண்டு தவம் செய்தன. தவம் செய்த அவற்றினின்றும், அ, உ, ம் என்ற எழுத்துக்கள் உண்டாயின. அவற்றை ஒன்றாகச் சேர்த்ததால் ஓம் என்ற எழுத்து தோன்றியது பரமாத்மா மூன்று வேதங்களிலிருந்து அ, உ, ம் என்னும் எழுத்துக்களையும் பூ: புவ: ஸுவ: என்பனவற்றையும் கறந்தார்' என்று ஸ்ம்ருதியும் கீழ்க்கூறிய வேதக்கருத்தை அடியொற்றி அமைந்துள்ளது. அவ்வாறே எல்லா மந்த்ரங்களுக்கும் ப்ரணவமே மூலம் என்று பொதுவாகக் கூறி, ஒவ்வொரு மந்த்ரத்திற்கும் பீஜாக்ஷரங்களை (மந்த்ரத்திற்குக் காரணமான அக்ஷரம்) பல மந்த்ர கல்பங்கள் பகர்கின்றன. அங்ஙனமே, ப்ரளய காலத்தில் 'மந்த்ரம் ஸம்சாத்யரக்ஷதி' (மந்த்ரத்தை மறைத்துக் காக்கிறான்) என்று கூறப்படுகிறது.

அங்கேயும் சந்தஸ் ஸு்க்களும் வருணிக்கப்படுகின்றன. அந்த அந்த எழுத்துக்களுக்கு, வெண்மை, சிவப்பு, மஞ்சள் கருமை முதலிய நிறங்களும் மொழியப்பட்டுள்ளன. ஒரே எழுத்துக்கு உபயோக வேற்றுமையால் மந்த்ர வேறுபாட்டால் உருவமாற்றம் சொல்லப்படுகின்றது. இவ்வாறே சிலவற்றுக்கு மாறுபட்ட இடமும் சிலவற்றுக்கு மாறுபடாத இடமும் அறிவிக்கப் படுகின்றன. உண்மையாக உருவம் இடம் முதலிய வேற்றுமைகள் எழுத்துக்களுக்கு இல்லை. ஆனால், யந்த்ர வ்ருத்தாந்தம் போல் அங்ஙனம் த்யானித்தால் சிறந்த அத்ருஷ்டம் (புண்யம்) தோன்றுகிறது என்பதுதான் அதன் கருத்தாகும். இங்ஙனம் இசையாவிட்டால் மாறுபட்ட உபாதான உபாதேயத்தன்மைகளையும், உருவம் இடம் முதலியவற்றையும் உபதேசிப்பதால் கீழ்க்கூறிய வாக்யங்கள் அப்ரமாணங்கள் (ப்ரமாணமற்றவை) ஆக நேரிடும். எனவே த்ருஷ்டி விதி (ப்ரஹ்மமில்லாததை ப்ரஹ்மமாக த்யானிப்பதும் ஒன்றை மற்றொன்றாக எண்ணுவது) என்பது தான் தகுந்தது என்பது பூர்வபக்ஷம். இந்தப் பக்ஷமும் அதாவது ஓமித்யேததக்ஷரம் உத்கீத முபாஸீத (உத்கீதத்தை ப்ரணவமாக உபாஸிக்க வேண்டும்) என்னும் வாக்கியத்தைப் போல் (ப்ரணவத்தை ஸர்வாக்ஷரங்களுக்கும் காரணமாக உபாஸநம் செய்ய வேண்டும்) என்னும் விதி காணப்படவில்லை. ஆனால், உண்மையான உபதேசமே மொழியப்படுகிறது. அவ்வாறிருந்தும் இங்கே த்ருஷ்டி விதியைச் சொன்னால், ப்ரஹ்மத்தை ஜகத்திற்குக் காரணமாக உபாஸிக்க வேண்டும்) என்ற இடங்களிலும் த்ருஷ்டி விதி என்று கூற நேரிடும். உண்மையை விளக்கும் தர்கத்தைக் கூறும் ராமாநுஜருடைய வாக்யங்கள் த்ருஷ்டியை விதிக்கின்றன என்னும் பக்ஷம் வெகு தூரத்திலிருந்து துரத்தத்தக்கது.

அகாரத்துடன் கூடிய ஆகாசத்தில் வர்ணம் (எழுத்து) உண்டாகிறது என்று சொல்லி விசிஷ்டமான ஆகாசம் காரணமாகும் போது, அதில் விசேஷணமான அகாரத்திற்கும் காரணத்வம் (காரணத்தன்மை) உண்டு என்று வெள்ளத்தில் மிதப்பவனுக்கு தர்பத்தையோ நாணலையோ பிடித்துக் கொண்டால் அது தன்னைக்காக்கும் என்று மனிதன் பிடிப்பது போல் ஒரு விதமாக அகாரம் காரணம் என்றும் எழுத்துக்கள் அதன் விகாரம் என்றும் கூறுவோமெனின், விசிஷ்டத்திற்கு உள்ள

லக்ஷணையால் சொல்வதாக ஏற்படும். அவ்வாறாயின் த்ருஷ்டி விதி என்பது நிலையாது.

ஆயின், நான்காம் கற்பமாகிய ஔபசாரிகம்' என்பதைப் பின்பற்றுகிறோம் என்றால், பொருளுணர்த்தும் சப்த ஸமூஹத்திற்கும் முதற்காரணமான அகாரத்திற்கு பொருளள் அத்துக்கும் முதற்காரணமான பரமாத்மாவே வாசகம் என்று சொன்னது தக்கதன்று. ஆதலால், ஸத்வ ரஜஸ் தமஸ்ஸுக்களில், சிவப்பு, வெண்மை, கருமை முதலியவற்றைச் சொல்வது போல், புகழ்ச்சியாகவோ, அந்த அந்த கார்யத்திற்கு உரிய சக்தியின் தொடர்பை இட்டோ, ப்ரக்ருதி விக்ருதி பாவம் (ப்ரக்ருதி விக்ருதி இவற்றின் தன்மை) என்னும் விசேஷத்தைக் கூறுவது ஔபசாரிகமே தவிர உண்மையான ப்ரக்ருதி விக்ருதி பாவத்தைச் சொல்ல முடியாது. எனவே, ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் உண்மையாகக் கூறிய வரணப்ரக்ருதி விகார பாவம் 'எழுத்து ப்ரக்ருதி, மற்றவை அதன் விக்ருதி என்பவற்றின் தன்மை' என்று மொழிந்தது ஔபசாரிகம் ஆக நேரிடும்.

இந்நிலையில் ஐந்தாவதாக ஒரு கற்பத்தைக் கொள்வோம். அதனால் சில ப்ரமாணங்கள் உண்மையானவை. சில இடங்களில் ப்ரமம் சில இடங்களில் த்ருஷ்டி விதி, சில இடங்களில் உபசார வழக்கு என்று நான்கு கற்பங்களையும் நிர்வஹிக்கலாம். எங்ஙனமென்றால், நாம் கூறிய ப்ரமாணங்களுக்கு பாதம் (தடை) இராவிடின் யாதார்த்யம் (உண்மை) என்னும் முதற் கற்பத்தைக் கொள்ளலாம். ப்ரமாணங்கள் கூறியதற்கு ஆப்த மநுஷ்யருடைய வாக்யமிராவிடின் இரண்டாம் கல்பத்தை அங்கீகரிக்கலாம். த்யாநத்தை விதிக்கு மிடங்களில் அநேகமாக த்ருஷ்டி என்னும் மூன்றாம் கற்பத்தைக் கொள்ளலாம். முக்யமான பொருள் பாதிக்கப்பட்டு ஆப்தன் கூறிய வாக்யக் கருத்தாகிய உண்மையறிவு என்னும் காரணமிருந்தால் முக்கியப் பொருளோடு தொடர்புடைய பொருளில் உபசாரம் என்னும் நான்காம் கற்பத்தைக் கொள்ளலாம். இதுவரை சப்தத்தை இதரமத நிராஸத்துடன் விசாரித்தார்.

८. शब्दः द्रव्यमिति पूर्वपक्षिसमर्थनम्

ननु एवमपि न कश्चित् सिद्धान्तः, तथाहि - शब्दो द्रव्यम्? अद्रव्यं वा? द्रव्यत्वे च किं कस्योपादानम्? रूपादिसम्बन्धश्च कीदृशः? अद्रव्यत्वे तु कथमुपादानत्वरूपसम्बन्धादिः? इति। अत्रोच्यते - सयूथ्यमतभेदेन द्रव्यम्, अद्रव्यञ्च शब्दः। द्रव्यत्वपक्षेऽपि वायवीयोऽवायवीयश्चेति। अवायवीयत्वेऽपि दीपादिधर्मभूतप्रभावत् भेर्यादिधर्मभूतः प्रहारप्रकाश्य इत्येकः पक्षः। व्यजनेन पवनवत् प्रहारेण जातः प्रसरतीत्यपरः। पक्षद्वये चायं स्पर्शरहितः — ''स्पर्शरहितोऽपि'' इतिवचनात्। वायवीयत्वेऽपि अनुपलम्भात् स्पर्शाभावः। भेरीशब्द इत्यादिव्यवहारस्वारस्यात् प्रथमः पक्षः। तरङ्गमारुतादिवत् तथाव्यवहारोपपत्तौ अन्वयव्यतिरेकात् तदानीमेव उत्पत्तिरित्यपरः। व्यञ्जकस्य कारकस्य वा वायोरागमनावश्यम्भावात् तद्व्यङ्ग्यस्य तदुत्पाद्यस्य वा शब्दान्तरस्याभ्युपगमे गौरवात् वाय्वन्तरादृष्टव्यञ्जकत्वादि-शक्तिकल्पनवत् शब्दत्वमेव श्रावणत्वनिबन्धनं वायोरस्त्विति वायवीयत्व-मिच्छतामभिमानः। तत्र च उपादानादिवादा दृष्टिविध्यादय एव। अवायवीय-द्रव्यत्वे तु यथोपदेशं कल्पभेदेन अण्डभेदेन वा उपादानानियमः। तत एव रूपस्थानाद्यनियमोऽपि। अनुपलम्भस्तु रूपादीनामयोग्यत्वात्। अनुपलम्भबाधितांशे वा दृष्टिविधित्वादिस्वीकारः॥

8. சப்தம் த்ரவ்யம் என்னும் பூர்வபக்ஷத்தை நிலைநிறுத்தல்

இவ்வளவு கூறியும் ஒரு கொள்கையும் நிலை நிறுத்தப்படவில்லையே (அதாவது சப்தம் த்ரவ்யமா? குணமா? த்ரவ்யமானால் எது எதற்கு முதற் காரணம்? அச்சப்தத்திற்கு நீலம் முதலிய ரூபங்களின் தொடர்பு எத்தகையது? குணம் என்று அங்கிகரித்தால் அச்சப்தம் உபாதாநம் (முதற்காரணம்) ஆவது எப்படி? த்ரவ்யமன்றோ முதற்காரணமாக உலகின் காணப்படுகிறது. ரூபங்களுடைய தொடர்பு எப்படி ஏற்படும்? என்ற வினாக்கள் எழுகின்றன. அவற்றிற்கு ஸ்வாமி விடை

அது பின் வருமாறு —

விசிஷ்டாத்வைதிகளிலேயே சிலர், சப்தம் த்ரவ்யம் என்றும் சிலர் அத்ரவ்யம் (குணம்) என்றும் சொல்கின்றனர். சப்தம் த்ரவ்யம் என்னும் பக்ஷத்திலும், அந்தச் சப்தம் வாயுவின் விகாரம் என்றும் வாயுவைத் தவிர ஏனைய பொருள்களின் விகாரம் என்றும் இரு வகையாகப் பேசப்படுகிறது. அவாயவீயம் (வாயுவின் விகாரமற்றது) என்னும் பக்ஷத்திலும் விளக்கின் தர்மமான (தன்மையான) ஒளியைப்போல் பேரிகை முதலிய தோற்கருவிகளின் தர்மமாய் அவற்றை அடிப்பதால் ஏற்கனவே இந்த சப்தம் ப்ரகாசிப்பிக்கப்படுகிறது (விளக்கப்படுகிறது) என்பது ஒரு கற்பம். விசிறியால் காற்று புதிதாகத் தோன்றிப் பரவுவது போல், பேரிகையை அடிப்பதால் புதியதாகவே ஒலி தோன்றிப் பரவுகிறது என்பது மற்றொரு பக்ஷம். இரண்டு பக்ஷங்களிலும் இந்தச் சப்தத்திற்கு ஸ்பர்சம் இல்லை (சப்தம் ஸ்பர்சமற்றிருப்பினும்) என்று ஆத்மஸித்தியில் சொல்லப்பட்டிருப்பதே அதில் ப்ரமாணமாகும். சப்தம் வாயுவின் விகாரம் என்று மொழிந்தாலும், சப்தத்தின் ஸ்பர்சம் யாராலும் அறியப்படாததால் சப்தத்திற்கு ஸ்பர்சம் கிடையாது. உலகில் (பேரிகையின் சப்தம்) என்று இயல்பாகவே அனைவரும் வழங்குவதால் மக்கள் (பேரீ) முதலியவற்றின் தர்மம் என்று முதற்பக்ஷத்தைக் கொண்டனர். அலையில் காற்று புதியதாகத் தோன்றுவது போல் பேரியில் புதிதாகச் சப்தம் உண்டாகிறது என்பதை அநுஸரித்தே (பின்பற்றியே) பேரீ சப்தம் முதலியப்ரயோகங்களை நிர்வஹிப்பதால் (நிச்சயிப்பதால்) பேரியை அடித்தால் சப்தத்தின் தோற்றம் அடிக்காவிட்டால் இல்லை என்னும் அந்வயவ்திரேகங்களை (காரணமிருந்தால் கார்யம் உண்டு காரணம் இல்லையேல் கார்யம் இல்லை' என்றும் வைத்துக் கொண்டு, அப்பொழுதே சப்தம் உண்டாகிறது என்னும் இரண்டாம் பக்ஷத்தைச் சிலர் பின்பற்றினர். ப்ரகாசத்திற்குக் காரணமாகவோ உற்பத்திக்குக் காரணமாகவோ உள்ள வாயு, பேரி அடிக்கும் இடத்திற்குக் கட்டாயம் வர வேண்டியிருப்பதால், அவ்வாயுவால் விளக்கப்பட்டோ, தோற்றுவிக்கப்பட்டோ, உள்ள வேறொரு சப்தத்தை அங்கீகரித்தால் கௌரவம் (கற்பிப்பதில் கௌரவம்) ஏற்படுகிறது. அதனால் பேரி முதலியவற்றில் இராத வேறு வாயுவில் வ்யஞ்ஜகத்வம் என்கிற சக்தியை ஏற்படுத்துகின்றனர். அதுபோல் இங்கும் சப்தத்தன்மையே

பேரியின் தொடர்புடைய வாயுவுக்கே கற்பிக்கப்படுகிறது. அதையநுஸரித்து சப்தத்தன்மை வாயுவுக்கே என்று உறுதியாக்கப்பட்டது. எனவே காதால் கேட்கப்படும் ப்ரத்யக்ஷத்தைக் குறித்து வாயுவே காரணமாக இருக்கட்டும் என்பது சப்தம் வாயுவின் விகாரம் என்பவர்களுடைய கொள்கையாகும்.

அங்கும் (சப்தம் வாயுவின் விகாரம் என்ற பக்ஷத்திலும்) சப்தத்திற்கு வாயு முதற் காரணம். எழுத்துக்கள் வாயுவின் வேறுபட்ட எழுத்துக்களை முதற்காரணமாகக் கொண்டவை என்பது போன்ற வாதங்கள் கீழே சொன்ன த்ருஷ்டி விதி உபசாரம் முதலிய பக்ஷங்களுக்கு நிகரானவை. சப்தம் அவாயவீய (வாயுவின் விகாரமற்ற) த்ரவ்யம் என்னும் பக்ஷத்தில் மறை புராணங்கள் ஆகியவை சொல்லியபடி, கல்ப வேறுபாட்டாலோ அண்டவேறு பாட்டாலோ உபாதாநத்திற்கு அநியமம் (இதுதான் உபாதாநம் என்ற நிலையில்லாமை) எனக் கொள்ளலாம். (எழுத்தின் முதற் காரணம் வெவ்வேறாக இருக்கலாம்) என்பது கருத்து. அதனாலேயே ரூபம் இடம் முதலியவற்றிற்கு அநியமம் சொல்லப்பட்டுள்ளது. (எழுத்துக்களுக்கு வெவ்வேறு வர்ணமும் வெவ்வேறிடமும் கூறப்பட்டுள்ளன) ரூபமும் இடமும் கண்ணுக்குத் தெரியாததால் அவற்றுக்கு ப்ரத்யக்ஷம் இல்லை. அதனால் அவற்றின் அறிவு ஏற்படுவதில்லை. ரூபமும் இடமும் தோன்றுமை ப்ரமாணத்தால் பாதிக்கப்பட்டால் அங்கே த்ருஷ்டி விதி என்று அங்கீகரிக்கிறோம்.

९. ''शब्दस्य अद्रव्यत्वसाधनम्''

अथाद्रव्यत्वपक्ष उच्यते। तत्र तावत् सत्त्वरजस्तमसामद्रव्यत्वाय भाष्यकारोक्ता युक्तयः शब्दस्यापि समानाः। अव्याकृताहङ्कार-परिणामव्यपदेशोऽपि आगन्तुकधर्मत्वाभिप्रायेण घटते। आत्मसिद्धिवचनं तु परमतेन एकदेशिमतेन वा घटते।भट्टपराशरपादैः वाक्यनिरूपणे शब्दस्य गगनगुणत्वमेवाभिहितम् — ''गगनगुणशब्दादिस्वरूपस्थितीः प्रवर्तयता भगवतैव योग्यार्थैदमर्थ्येन वाक्यप्रवाहस्य पूर्वमेवोपात्तत्वात्'' इति। ''यस्य वेदाः शरीरम्'' योग्यार्थैदमर्थ्येन वाक्यप्रवाहस्य

पूर्वमेवोपात्तत्वात्'' इति। ''यस्य वेदाः शरीरम्'' इत्यादि तु देवताविशेषविषयत्वेनोपपन्नम्। एवमेव उपादानरूपस्थानादिव्यवहारोऽपि। एवं ''तस्य प्रकृतिलीनस्य'' इत्याद्युपपन्नं भवति। तत्तद्देवताक्षरेषु तत्तदुपादानत्वादिव्यवहारः उपचारदृष्टिविध्यादिना तत्प्रयोगानुकूल मुपपाद्यः। अनियतोपादानत्वादिकंतु तत्त्वेष्वेव अनियतोपादानत्ववदागमतदाभासयोः प्रामाण्याप्रामाण्याभ्यां निर्वाह्यम्। आगमेषु न्यायतो नेयम्। एतेन अकारहकारविवादो निरस्तः। तत्र च न विरोध इत्येके। तथा हि — अकार एव पूर्वतया परतया वा स्थित्वा षोडशवर्णमुपलक्षयति स एव उपादानम्। अत एव च अचां हलाञ्च मध्ये द्व्यात्मकस्य तस्य पाठः। अनुभवसिद्धञ्च प्रथमषोडशयोर्विपर्यस्तसंहितायां हत्वम्। यथेकारादीनां यत्वादिकमिति। उक्तञ्चैतल्लक्ष्मीतन्त्रे। अत एव ''अ इति ब्रह्म'' इति षोडशकशिरस्क एव अकारं आम्नायते। अन्ये तु एवं मन्यन्ते - न तावत् प्रणवे तस्य श्रवणमस्ति। नापि अःकारो वै सर्वा वाक् इत्याम्नातम्। नापि ओकारादेशः सविभक्तिकतया घटते। विष्णुरेव सर्वकारणमिति प्रमाणनिर्णीतम्। तस्य प्रथम एव वाचकतया प्रसिद्धः। यद्यपि क्वचित् प्रमाणभूते तन्त्रे हकारपरिग्रहोऽप्यस्ति तथापि तस्य परमात्माक्षरत्वमभ्युपगम्येति मन्तव्यम्। प्रणवात् सर्वोत्पत्तिप्रकारस्तदंशद्वारेति श्रुत्यादिभिरनुसन्धेयः। तत्र त्रिवेदीप्रसङ्गे मकारपर्यन्तनिरूपणम्। अथर्वादिविवक्षायां तु नादशिरस्त्वम्। तदेवमकारगार्हपत्यगायत्रीप्रथमपादऋग्वेदस्वर्लोकादिप्रकारेण अवान्तरगर्भभेदोऽनुसन्धेयः। अकारात् प्रणवोत्पत्तिः कथम्? इति चेत् — अकारवाच्यात् परमात्मनः प्रणवाधिष्ठातृदेवताया वा तदंशदेवतादीनां वा उत्पत्तेरिति सुस्थम्। तदेवमद्रव्यत्वपक्ष एव शब्दस्य श्लाघ्यः। एवञ्च सति श्रोत्रवृत्तिर्वा, व्यञ्जकवाय्वागमनं वा, शब्दवद्धेर्याद्यवयवागमनं वा, शब्दवद्वाय्वागमनमेव वा, यथाप्रतीति भाव्यमिति॥

9. சப்தம் அத்ரவ்யம் என ஸாதித்தல்

இனி, சப்தம் அத்ரவ்யம் (குணம்) என்னும் பக்ஷத்தைச் சொல்லுகிறோம். அந்த விஷயத்தில், ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் ஆகியவை குணங்கள் என்பதை ஸ்தாபிக்க ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸாதித்த (கூறிய) யுக்திகள் சப்தம் அத்ரவ்யம் என்பதற்கும் ஸமமானவை. சப்தம், ப்ரக்ருதி, அஹங்காரங்களின் பரிணாமம் (திரிபு) என்பதும் இடையே தோன்றிய தன்மையால் அங்ஙனம் சொல்லப்பட்டதாகக் கொள்ளலாம் என்றும் பொருந்தும். முன் சொல்லப்பட்ட 'த்ருச்யந்தேச' என்னும் ஆத்மஸித்தி வசநம் இதர மதத்தையோ ஏகதேசிகளின் மதத்தையோ பின்பற்றிச் சொல்லப்பட்டதாகக் கொள்ள வேண்டும். இராவிட்டால் காணப்படாததைக் காணப்பட்டதாகக் கூறியது முரண்படும். பட்ட பராசரரும், வாக்யத்தை நிரூபிக்கும் பொழுது, (ஆகாயத்தின் குணமான சப்தம் முதலியவற்றின் ஸ்வரூபத்தையும் ஸ்திதியையும் (தொடர்ச்சி, காத்தல்) நடத்தும் இறைவனே கண்டதற்கு மாறுபடாத பொருளை உணர்த்துவதில் வல்லமை பெற்றிருப்பதால் வாக்யக் கூட்டத்தையும் முன்னதாகவே ஏற்படுத்தியுள்ளான்) என்பதால் சப்தம் குணமே என மொழிந்துள்ளார். குணம் ஶரீரமாக முடியாததால் (யத் த்ரவ்யம் என்று சரீர லக்ஷணத்தில் த்ரவ்யபதம் சேர்க்கப்பட்டுள்ளதால்) யஸ்ய வேதா: சரீரம் (எந்த இறைவனுக்கு வேதங்கள் சரீரமோ) என்பதற்கு வேதத்திற்கு அபிமானியான தேவதை என்று பொருள் கொள்வதால் குற்றமில்லை.

இங்ஙனமே, அபிமாநி தேவதையின் முதற்காரணத்தையும், நீலம் முதலிய ரூபங்களையும் இடங்களையும் அபிமாநிக்கத்தக்க (போற்றுதற்குரிய) மந்த்ரங்களில் உள்ளனவாக அந்த அந்த ஆகமங்களில் நூலோர் மொழிந்துள்ளனர். (தனக்குக் காரணமான அகாரத்தில் மறைந்த ப்ரணவத்திற்கு) என்பதும், ப்ரணவத்தை அபிமாநித்த தேவதை அகாரத்திற்கு அபிமாநியான தேவதையில் மறைந்துள்ளது. அதனால் அகாரத்தில் ப்ரணவம் மறைந்துள்ளது என்று பொருள் கொண்டு கீழே சொன்னபடியே விடை அளிக்கிறோம். அந்த அந்தப்பல தேவதைகளின் பீஜாக்ஷரங்கள் அந்த அந்த தேவதைகளுக்கு முதற்காரணம் என்று சொல்லப்படுவதை அந்த அந்த ப்ரயோகத்தைப் பின்பற்றி உபசார வழக்காலோ, த்ருஷ்டி விதியாலோ தெளிவு படுத்தலாம். (தேவதைக்கு அக்ஷரம் உபாதானமாகாமையால் இவ்வாறு சொல்லப்பட்டது என்பது கருத்து) எழுத்துக்கள்

(நிலையற்ற) காரணத்தைக் கொண்டவை என்று கூறும் இடங்களில், உலகிற்கு ஸ்வதந்த்ரமான ப்ரக்ருதி காரணம், பரமாத்மா காரணம், பரமாணு காரணம் என்ற இடங்களில் போல் சில ஆகமங்கள் ப்ரமாணங்கள் சில அப்ரமாணங்கள் என்று கூறி முரண்பாட்டைத் தவிர்க்கிறோம். இரண்டு வாக்கியங்களும் ப்ரமாணமாகும் பக்ஷத்தில் யுக்தியுள்ள வாக்கியத்தால் நிர்வஹிக்க வேண்டும். இவ்வாறு முடிவு கொண்டதால்தான் எழுத்துக்களுக்கு அகாரம் முதற்காரணம், ஹகாரம் தான் காரணம் என்னும் சண்டை நீக்கப்பட்டது. அ, ஹ இரண்டும் காரணம் என்றாலும் முரண் இல்லை. என்பது சிலருடைய அபிப்ராயம். (அதாவது அகாரமே முதலிலேயோ கடைசியிலேயோ இருந்து கொண்டு பதினாறுவது எழுத்தான விஸர்க்கத்தைக் (:) குறிப்பிட்டு அதுவே முதற்காரணமாகிறது. அதனால்தான் உயிரெழுத்துக்கும் மெய்யெழுத்துக்கும் நடுவில் உயிர் மெய் வடிவமான விஸர்கத்தைப் படித்திருக்கின்றனர். அநுபவத்தாலும் 'அ' என்பதையும் விஸர்கத்தையும் மாற்றிச் சேர்த்து உச்சரிக்கும் போது ஹகாரம் தோன்றுவது நன்கு புலப்படுகிறது. இகாரத்திற்கு முன் உயிர் வந்தால் யகாரம் தோன்றுவதே இதற்குத்தக்க எடுத்துக் காட்டாகும். दाधि + अत्र = दध्यत्र அதனாலேதான் லக்ஷ்மீ தந்த்ரத்திலும் 'அ' என்னும் எழுத்து ப்ரஹ்மத்தை உணர்த்துகிறது என்று விஸர்கத்தையும் பரமாகவுடைய அ என்னும் எழுத்தே (அ:) ஓதப்படுகிறது. வேறு சிலர் இங்ஙனம் நினைக்கின்றனர். ப்ரணவத்தில் விஸர்கம் கேட்கப்படவில்லை. 'அஂகாரம் எல்லாச் சொற்களும் என்று வி ஸர்கபரமாக (அ:) ஓதப்படவில்லை. விபக்தியோடு கூடிய அகாரம் அந்த ப்ரணவத்தில் இருந்தால் மேல் அக்ஷரமான 'உ' என்பதோடு சேரும் பொழுது (ஓ) என்று ஸந்திவந்ததாக நிர்தேசிப்பது (காட்டப்படுவது) தவறாகும். (இவற்றால் வி ஸர்கத்துடன் சேராத சுத்தமான அகாரமே படிக்கப்பட்டதாகக் கொள்ள வேண்டும் என்பது கருத்து) விஷ்ணு எல்லாப் பொருள்களுக்கும் காரணம் என்பதை ப்ரமாணங்கள் அனைத்தையும் கொண்டு பெரியோர்கள் உறுதிப் படுத்தியுள்ளார்கள். (முதல் எழுத்தே (அ) அவனை அறிவிக்கிறது. சில இடங்களில் ப்ரமாணமாக அங்கீகரித்த தந்த்ரத்தில் 'ஹ' என்னும் எழுத்தை விஷ்ணுவாசகமாகவும் (விஷ்ணுவைச் சொல்வதாகவும்) அதுவே எல்லா எழுத்துக்களுக்கும் காரணம் என்றும் அறிவிக்கப்பட்டாலும், 'ஹரி' என்பதன் ஏகதேசமான

'ஹ' என்பதே பரமாத்மாவைக் கூறுகிறது. என்று நினைக்க வேண்டும். சில இடங்களில் (ப்ரணவத்தினின்றும் வேதங்கள் தோன்றின) என்பதும் எல்லாவற்றுக்கும் ப்ரணவமே காரணம் என்னும் வாதமும் ப்ரணவத்தின் பாகமான 'அ' என்பதிலிருந்து பொருள்கள் அனைத்தும் தோன்றின என மறை வாக்யத்திற்குப் பொருள் கூறி நீக்கத்தக்கவை.

ப்ரணவத்தின் மூன்று எழுத்துக்களும் முறையே ருக், யஜஸ், ஸாமம் என்ற மூன்று வேதங்களின் வடிவம் என்கிற பக்ஷத்தில், ப்ரணவம் மகாரத்தோடு நிறுத்தப்பட்டு ஓம் என்று உச்சரிக்கப்படுகிறது. அதர்வவேதமும் ப்ரணவத்தில் கொள்ளப்பட்டால் மகாரத்திற்குப் பிறகு பாதி மாத்திரையுள்ள மகாரத்தையும் உடன் சேர்த்து 'ஓம்ம்' என உச்சரிக்கின்றோம். இவ்வாறு அகாரத்தை கார்ஹபத்யம் முதலியன வாகக்கூறிய உட்பிரிவுகளும் அறிந்து கொள்ளத்தக்கவை. அகாரத்தினின்றும் ப்ரணவம் எங்ஙனம் தோன்றிற்று எனின், அகாரத்தின் பொருளான பரமாத்மா விடமிருந்து ப்ரணவத்தின் அதிஷ்டாந தேவதையோ, அவ்வதிஷ்டாந தேவதையின் அம்சமான (ஸங்கர்ஷணன்) முதலிய தேவதைகளோ தோன்றுவதை நினைத்து அங்ஙனம் கூறுகிறோம். அதனால் அகாரத்தினின்றும் ப்ரணவம் தோன்றிற்று என்பது நிலை பெற்றது. இதுவரை கூறியவற்றால் சப்தம் அத்ரவ்யம் (குணம்) என்னும் பக்ஷமே போற்றத்தக்கது. இங்ஙனமே, காதில் இருக்கும் வ்யாபாரமோ, சப்தத்தை விளக்கும் காற்று வருதலோ, ஒலியுள்ள காற்று வருதலோ, ஒலியையுடைய பேரிகையின் அவயவங்கள் வருவதோ, இவற்றுள் ஏதேனும் ஒன்றைக்கொண்டு, அறிவுக்கேற்றபடி சப்தம் குணம் என்னும் கொள்கையை நிலை நிறுத்திக் கொள்ளலாம்.

१०. स्पर्शस्यशीतोष्णानुभयात्मकतया त्रिविधत्वनिरूपणम्

अस्मदादिस्पर्शनेन्द्रियग्राह्यविजातीयव्यावृत्ताद्रव्यं स्पर्शः। स त्रिविधः— शीतोष्णानुभयात्मकभेदात्। अप्सु शीतः। तेजस्युष्णः। क्षितिपवनयोरनुष्णाशीतः। भूतान्तरसंसर्गात् सर्वत्र स्पर्शसङ्करावभासः। न तत्त्वतः — तथाऽन्वयव्यतिरेकात्। एवं क्वचित् स्पर्शानवभासोऽपि।

भेदाभेदविरोधनिदर्शने विवरणकारैः—'' यथा शीतं न कदाचिदप्युष्णम् - वाय्वौष्ण्यं तु तत्स्थाग्नेः न तु तत्त्वाकारात्। पाकजो हि गुणः पाकादपैतीति हि तत्त्वविदः। वह्निरूपानुपलम्भस्तुल्यरूपाभिभवात्, तत्स्पर्शोपलम्भस्तु अन्यस्पर्शानभिभवादित्युपलब्धिव्यवस्थाप्यम्'' इति। अनुष्णाशीतोऽपि स्पर्श एव न तु शीतोष्णविरहमात्रम्, आकाशादावपि तथोपलम्भप्रसङ्गात्, वायुपृथिव्योः स्पर्शवत्त्वस्य श्रुत्यादिसिद्धत्वाच्च। न च स्पर्शसामान्यं तदिति वाच्यम्; निर्विशेषसामान्याभावात्। अनुपलब्धशीतोष्णविशेषं तदेवेत्यपि न वाच्यम्; अत्यन्तानुपलब्धस्य विशेषस्य कल्पकाभावात्, आगमाभावाच्च। केचित्तु सजातीयवृद्धिहेतुत्वस्य सामान्यतो दर्शनात् शीतस्य वातवृद्धिहेतुत्वात् वातोऽपि शीत इति वर्णयन्ति। तदसत्; रसादिसाम्ये प्रभावादिवैषम्यवत् अत्रापि स्वभाववैचित्र्योपपत्तेः; विपक्षे बाधकाभावात्। न च वायोः शैत्यानुपलम्भप्रसङ्गो बाधकः हिमाद्यनुपहितदशायामातपाद्युपहित-दशायाञ्च प्रसङ्गस्येष्टत्वात्। हिमाद्युपहितदशायां तु शीतोपलम्भस्य औपाधिकतया अन्यथासिद्धत्वात्। अन्यथा उष्णानुपलम्भप्रसङ्गादुष्णस्य कल्प्यत्वात् किं तत्रानुग्राह्यम्? इति चेत् — उष्णारम्भकत्वम्। नहि अनुष्णमुष्णद्रव्योपादानमस्ति उष्णस्य च तेजसो वायुरुपादानमिति। तदेवमनुष्णाशीतो वायुः पृथिवी च॥

10. குளிர்ச்சி, வெம்மை அநுஷ்ணாசீதம் என்று மூன்று வகைப்பட்ட ஸ்பர்சத்தை நிரூபித்தல்

நம் போன்றவர்களின் 'த்வக்' என்னும் இந்த்ரியத்தால் (பொறியால்) அறியப்படுவதும் ரூபம் முதலிய குணங்களின் வேறுபட்டதும் குணமாயுமிருப்பதும் ஸ்பர்சமாகும் அது, சீதம் (குளிர்ச்சி) உஷ்ணம் (வெம்மை) அநுஷ்ணாசீதம் (குளிர்ச்சி வெம்மையற்றது) என மூன்று வகைப்படும். நீரில் குளிர்ச்சியும், நெருப்பில் வெம்மையும், பூமியிலும் காற்றிலும் அநுஷ்ணாசீதமும் உள்ளன. பூமி வெம்மையுடையது, நீர் வெம்மையுடையது என்று பூமியிலும் ஜலத்திலும் வேறு

ஏற்பட்டது. உண்மையாக இல்லை. அங்ஙனமே அந்வயவ்யதிரேகம் இருக்கிறது. நெருப்பின் தொடர்பு இருந்தால் தான் நீரில் உஷ்ணம் என்னும் அறிவும் நெருப்பின் தொடர்பு இராவிடின் நீரில் வெம்மை இல்லை என்னும் அறிவும் தோன்றுவதே அந்வயவ்யதிரேகமாகும். இவ்வாறே சில இடங்களில் வாயுவில் உள்ள அநுஷ்ணாசீதம் தோன்றுவதில்லை. அதனிடம் இராத உஷ்ணம் தோன்றுகிறது. அங்கும் அதனுடன் கூடிய அக்நிதான் அநுஷ்ணாசீதம் தோன்ருமைக்கும் உஷ்ண ஸ்பர்சம் தோன்றுவதற்கும் காரணம் எனக்கொள்க. மறைந்திருப்பதால் ஸ்பர்சத்தை அறிய முடியவில்லை. இக்கருத்தை விவரண நூலை இயற்றியவர் அந்வயாதிகரணத்தில் பேதாபேதம் என்னும் மதம் முரண்பட்டது என்று விளக்கும் பொழுது 'குளிர்ந்த ஜலம் முதலியவை எப்பொழுதும் உஷ்ணமுடையவை அல்ல. வாயுவில் தோன்றும் வெம்மை அதனுடன் சேர்ந்த தீயினுடையதே. உண்மையாக வாயுவில் உஷ்ணம் கிடையாது. பாகத்தால் (விலக்ஷணமான நெருப்பின் சேர்க்கையால்) தோன்றும் குணம். அது மற்றொரு பாகத்தால் போய் விடுகிறது. என்று பெரியோர்கள் கூறுகின்றனர். வாயுவில் நெருப்பின் ரூபம் தோன்ருமைக்கு அதற்குச் சமமான வேறு ரூபம் நெருப்பின் ரூபத்தை மறைப்பதே காரணமாகும். வாயுவில் அநுஷ்ணாசீத ஸ்பர்சம் அறியப்படுவதற்கு வேறு ஸ்பர்சம் அதனை அழிக்காமையே காரணம். என்பனவற்றை நமக்கு ஏற்படும் புலனாய்வைக் கொண்டு நிலை நிறுத்த வேண்டும் என்று விரிவாக எடுத்துரைத்துள்ளார். அநுஷ்ணாசீதமும் ஸ்பர்சமே. சீதமும் வெம்மையும் இல்லாமையே அநுஷ்ணாசீதம் என்று கூறுதற்கியலாது. அங்ஙனம் உடன்பட்டால் ஆகாயத்திலும் சீதமும் உஷ்ணமும் இல்லாமையால் ஆகாயமும் அநுஷ்ணா சீதமுடையது என்ற அறிவு தோன்ற நேரிடும். வாயுவிலும் பூமியிலும் அநுஷ்ணாசீத ஸ்பர்சம் உண்டு என்று மறை ஓதுவதாலும் வாயுவிலும் அநுஷ்ணா சீத ஸ்பர்சம் உண்டு. வாயுவிலிருக்கும் ஸ்பர்சம் ஸ்பர்சஸாமாந்யமே தவிர அநுஷ்ணாசீத ஸ்பர்சமன்று என்று கூறுதல் தவறு. சிறப்பின்றி ஸாமாந்யம் என்பது எங்கும் காணப்படாததால் சிறப்பான அநுஷ்ணாசீத ஸ்பர்சமே வாயுவில் உள்ள ஸ்பர்சம் என அங்கீகரிக்கப்பட வேண்டும். ந்யாயமே கீழ்க்கூறியதில் ப்ரமாணமாகும் என்பது கருத்து. விசேஷமான அநுஷ்ணாசீத

ஸ்பர்சம் வாயுவிலிருந்தாலும் அது புலப்படவில்லை என்று கூறலாம் எனின் அற்றன்று அடியோடு எப்பொழுதும் தெரியாத பொருளைக் கற்பிக்கும் ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய ப்ரமாணங்களின்மையாலும், அங்ஙனம் ஓதும் வேத வாக்கியங்கள் இன்மையாலும் அஃது மறுக்கப்படுகிறது.

குளிர்ந்த பொருள் வாயுவை வளர்க்கிறது என்பது மருத்துவ நூலோரின் கொள்கை. எதனால் எது வளர்க்கப்படுகிறதோ அது அதற்குச் சமம் என்பதும் மருத்துவ நூலின் துணிவு. ஆதலால் குளிர்ந்த பொருளால் வளர்க்கப்பட்ட காற்று குளிர்ந்த பொருளுக்குச் சமம் என்று அவச்யம் அங்கீகரிக்க வேண்டும். என்று சிலர் மொழிகின்றனர். அஃது நன்றன்று. பலாப்பழம், கர்ஜூரம் முதலியவற்றில் இனிமை ஒரே மாதிரி இருந்தாலும் பலாப்பழம் வாத நாடியை வளர்ப்பது போல் கர்ஜூரம் வளர்ப்பதில்லை. இஃது அவ்வவற்றின் இயற்கையாலேயே ஏற்பட்டது என்று சொல்வது போல் வாயுவும் குளிர்ச்சி பொருந்தி இருப்பதற்கு இயற்கையே காரணம் என அங்கீகரிக்கலாம். வாயு குளிர்ந்த பொருள் என்று ஒப்புக் கொள்ளாவிட்டாலும் குற்றமொன்றுமில்லை. வாயுவில் குளிர்ச்சியை அங்கீகரிக்காவிடின் வாயுவில் குளிர்ச்சி தோன்ருமற்போகும் என்னும் ப்ரஸங்கமே குற்றமாகும் என்ருல், வாயு பனியோடு சேராமலும் வெயிலோடு சேர்ந்தும் இருக்கும்பொழுது குளிர்ச்சி இன்மையை அங்கீகரிப்பதால் குற்றமன்று என நிராகரிக்கப்படுகிறது. பனியோடு சேர்ந்திருக்கும் காலத்தில் பனியின் தொடர்பாலேயே வாயுவுக்குக் குளிர்ச்சி தோன்றியதால் அக்குளிர்ச்சி இயற்கையாகவே ஏற்பட்டதன்று என வாயு சீதப்பொருள் என்பது அந்யதாஸித்தம். இங்ஙனம் அங்கீகரிக்காவிட்டால் குளிர்ச்சி தோன்ருமற் போய் விடும். ஆதலால் வாயுவில் குளிர்ச்சியை மட்டும் கற்பித்தால் வெம்மை தோன்ருமற் போய்விடும். எனவே, வாயுவில் வெம்மையையும் கற்பிக்க நேரிடும். இவற்றுள் எதைக் கற்பிப்பதில் ப்ரமாணம் உள்ளது என்ருல், வெம்மையைத் தோற்றுவிக்கும் பொருளே வெப்பத்திற்குக் காரணம் என்று மொழிவதே பொருத்தமுள்ளது. உலகத்திலும் வெப்பமற்ற பொருள் வெப்பமுள்ள பொருளுக்கு முதற் காரணமாயிருப்பதால் வாயுவும் பூமியும் அநுஷ்ணாசீத ஸ்பர்சம் கொண்டவையே யாகும்.

११. पाकजापाकजतया स्पर्शस्य द्विविधत्वनिरूपणम्''

स्पर्शः - पुनर्द्विधा - पाकजोऽपाकजश्चेति। पृथिव्यां पूर्वः इतरेषु त्रिषु परः। तत्र अमृतगरळकपिकच्छूतूलोपलगोब्राह्मणचण्डाळादि-स्पर्शविशेषाः पाकजभेदाः। अनुष्णाशीतस्पर्शवत्त्वमात्रेण प्रथममद्भ्द्यः पृथिव्युत्पत्तिः। परस्तात् पाकभेदाद्भेदोऽन्वयव्यतिरेकादिसिद्धः मृदुकठिनभावादयोऽपि स्पर्शविशेषा एव स्पर्शनेनैव तदुपलब्धेः। चक्षुषा तु तदविनाभूतरूपादिग्रहणद्वारा स्पर्शमात्रस्येव तेषामपि यथायथ-मनुमानमेव। करकादिकाठिन्यं पृथिवीयोगात्। मृदुपवनादिव्यवहारो वेगमान्द्यादिना। केचित्तु तेषां संयोगविशेषत्वमातिष्ठन्ते। गोब्राह्मण-चण्डाळादिषु कथं स्पर्शभेद इति चेत् - तदधीनशुद्ध्यशुद्ध्यादिभेदात्। जातिभेदादेव तदुपपत्तिरिति चेत् - जातिभेद एव कुतः? मातापितृसंबन्धप्रकारभेदादिति चेन्न; मानसब्राह्मणादिषु तदभावात्। यद्वा धर्माधर्मतारतम्याधीनसत्त्वरजस्तारतम्यात् शक्तितारतम्याद्वा शुध्यादिसिद्धिरिति न स्पर्शभेदास्ते। अपाकजस्पर्शेषु तु तारतम्यं संसर्गादिभेदात्। पवनसलिलयोरपि पाकजस्पर्शः किं न स्यात्? इति चेत् — औष्ण्यशान्तौ स्पर्शान्तरस्य पाकजस्य पृथिवीवत् अननुवृत्तेः। औष्ण्यमेव हि तर्हि पाकजं तत्र स्यादिति चेन्न; वायुशैत्यवत् औपचारिकत्वोपपत्तेरिति। एवं पृथिव्यामपि शीतोष्णस्पर्शोपलम्भ औपाधिकः - उपाधिसन्निधि मन्तरेण कदाचिदप्यनुपलम्भात्। पाकजत्वे तु पश्चादपि रूपादिवदनुवृत्तिः स्यात्। निर्मृष्टेऽपि सलिले निर्वाणेऽपि शिखिनि पार्थिवेषु शीतोष्णस्पर्शावुपलभ्येते इति चेत्; सूक्ष्मसंश्रयणात् क्षणान्तरे तु तावतोऽपि निवृत्तेरिति।

மேலும் ஸ்பர்சம், பாகஜஸ்பர்சம் (விலக்ஷண தேஜஸ்ஸின் சேர்க்கையால் உண்டான ஸ்பர்சம் என்றும்) அபாகஜ ஸ்பர்சம் (பாகத்தால் ஏற்படாத ஸ்பர்சம்) என்றும் இரு வகைப்படும். பூமியில் பாகஜ ஸ்பர்சமும், வாயு, நெருப்பு நீர் இவற்றில் அபாகஜ ஸ்பர்சமும் உள்ளன. அம்ருதம், விஷம், கபிகச்சூ - துஸ்பர்சஸ்பர்சம் பூனைக் காஞ்சி பருத்தி, கல், பசு, அந்தணர் சண்டாளர் (முதலியவற்றில் உள்ள ஸ்பர்சங்களும் பாகஜ ஸ்பர்சங்களின் உட்பிரிவுகளேயாகும் - முதலில் அநுஷ்ணாசீத ஸ்பர்சத்துடன் நீரிலிருந்து பூமி தோன்றிற்று. பிறகு, பாக விசேஷத்தால் வேறு ஸ்பர்சமும் அந்வயவ்யதிரேகத்தால் ஏற்பட்டுள்ளது. த்வக் இந்த்ரியம் ஒன்றுலேயே உணரப்படுவதால் மென்மையான பொருளில் உள்ள மென்மையும், கடினமான பொருளில் உள்ள கடினத்தன்மையும் இவை போன்ற சில குணங்களும் ஸ்பர்ச விசேஷங்களே (விசேஷங்கள் - சிறப்புக்கள்) ஆகும். ஸம்யோக (சேர்க்கை) விசேஷங்களல்ல. (இதுவரை கூறியதால் ஸ்பர்சம் என்பது த்வக் இந்த்ரியத்தால் மட்டுமே (ஒரே இந்த்ரியத்தால்) அறியப்படும். அதுவே அதற்கு இலக்கணம் என்பது பெறப்பட்டது. ம்ருதுத்துவம் (மென்மை) கண்ணாலும் அறியப்படுவதால் முன் கூறிய இலக்கணம் பழுதற்றது எனின், கண்ணுக்கும் ரூபத்திற்குமே அங்கும் நேராகத் தொடர்புள்ளது. மென்மை முதலியவை ரூபத்துடன் சேர்ந்திருப்பதால் கண் ரூபத்தை அறிகிறது. உண்மையோடு கூடிய ரூபத்தைக் கொண்டு ஸ்பர்சத்திற்கு அநுமானம் செய்வது போல், மென்மைக்கும் அநுமாநம் செய்கிறோம். கண்ணே மென்மையை அறிகிறது என்று கொண்டால், எதிரில் உள்ள பொருளில் பொருந்திய சீதோஷ்ண வடிவமான ஸ்பர்சமும் கண்ணாலேயே அறிய நேரிடும். அதற்காகக் கண் ரூபத்தை மட்டுமே புலப்படுத்தும், ஸ்பர்சம் அநுமாநத்தால் தான் அறியப்படுகிறது என்றால், இங்கும் மென்மையும் அநுமாநத்தாலேயே அறியப்படுகிறது என்று அங்கீகரிப்பதே நேர்மையாகும்).

மென்மை, வலிமை (உறுதி) முதலிய ஸ்பர்சங்கள் பாகத்தாலே தோன்றியவை எனக் கூறினால், கரகத்தில் (ஆலங்கட்டிக்கல்லில்) பாகத்தால் வலிமை என்னும் ஸ்பர்சம்

முடிகிறது ? எனின், பூமியின் தொடர்பால்தான் அங்கு வலிமையே தவிர இயல்பாக வலிமை இல்லை. காற்று மெல்லியது. முதலிய அறிவுகள் வேகக் குறைவால் ஏற்பட்டவை. என்பர் சிலர். சிலர் மென்மை முதலியவை சேர்க்கையால் என்று மொழிகின்றனர். குளிர்ச்சி, வெம்மை முதலிய ஸ்பர்சங்கள் இராத பசு, அந்தணர் சண்டாளர் முதலியோரிடம் ஸ்பர்ச வேற்றுமை எங்ஙனம் ? எனின் ப்ராஹ்மணத்வம் (அந்தணனிடம் இருக்கும் தன்மை) இருக்குமிடத்தில் உள்ள ஸ்பர்சம் தூய்மையை அளிக்கிறது. சண்டாளரிடம் உள்ள ஸ்பர்சம் அசுத்தியைத் தருகிறது என்று அவரவர்களிடமுள்ள ஜாதியே அவ்வவற்றிற்குக் காரணம் ஆவதால் ஸ்பர்ச வேற்றுமை ஏற்படலாம். ப்ராஹ்மணத்வம் (அந்தணத்தன்மை) சண்டாளத்வம் (சண்டாளத்தன்மை ஆகியவையே தூய்மை முதலியவற்றிற்குக் காரணம் ஆகும். ஸ்பர்சமன்று, எனின், ஜாதி வேற்றுமைக்கே காரணம் யாது ? அந்தணப் பெண்ணிடம் பிறந்தமையே அந்தண ஜாதிக்குக் காரணமென்றால், அஃது பொருந்தாது (அந்தச் சதுர்முகன், ஏழு பிள்ளைகளை மனத்தாலேயே பிறப்பித்தான்,) என்று மனத்தால் தோன்றியவரிடம் உள்ள அந்தணத்தன்மைக்கும், தவவலிமையால் விச்வாமித்ரர் பெற்ற அந்தணத் தன்மைக்கும் அந்தணப் பெண்ணிடம் பிறந்தமை என்னும் காரணம் காணப்படாததால் அதை மறுக்க. (எனவே ப்ராஹ்மணத்வம் முதலிய ஜாதிகளுக்கு அவரவரிடம் இயல்பாக அமைந்துள்ள ஸ்பர்சமே காரணம் என்று சொல்வதே பொருத்தமாயுள்ளது அல்லது, தர்மத்தாலும் அதர்மத்தாலும் ஏற்படும் ஸத்துவ ரஜஸ் தமஸ்ஸுக்களுடைய ஏற்றத் தாழ்வாலோ சக்தியின் ஏற்றத்தாழ்வாலோ தூய்மை முதலியவை பெறப்படுகின்றனவே ஒழிய அவை ஸ்பர்ச விசேஷங்களல்ல. பாகத்தால் ஏற்படும் ஸ்பர்சங்களில், இவ்வாறு ஏற்றத்தாழ்வுகளைச் சொன்னாலும், பாகம் பெறாத ஜலத்தில், இது குளிர்ந்தது, இது மிகவும் குளிர்ந்தது என்று ஏற்றத்தாழ்வு தோன்றுவது எங்ஙனம்? என்றால் குளிர்ந்த பொருளான ஜலத்திற்கு வாயுவின் தொடர்பால், மிகக் குளிர்ந்தது' என்ற அறிவு தோன்றுகிறது என்கிறோம். காற்றிலும், நீரிலும் பாகத்தால் ஏன் ஸ்பர்சம், ஏற்படுவதில்லை ? என்கிற வினாவிற்கு, நிலம் முதலியவற்றில் பாகத்தால் தோன்றிய வெப்பம் அடங்கியவுடன், மென்மை தோன்றுவதுபோல் வாயுவிலும்,

பாகத்தால் ஏற்பட்ட வெம்மை அடங்கியவுடன் வேறு ஸ்பர்சம் உண்டாகிறது. என்று விடை கூறுதல் பொருத்தமற்றது. பூமியில் போல் இங்கு ஸ்பர்சம் தொடராததே அதற்குக் காரணமாகும். பாகத்தால் வெம்மையே அங்கு உண்டாகிறது. என்று கூறுவோமெனின், அற்றன்று. வாயுவில் குளிர்ச்சியிருப்பது உபசார வழக்கால் என்று கூறுவது போல், இங்கும் வெம்மை இருப்பதை உபசார வழக்கால் கூறலாம்.

இங்ஙனமே, பூமியில் சீத ஸ்பர்சமும் உஷ்ண ஸ்பர்சமும் தன்னுடன் கூடிய பொருளாலேயே ஏற்பட்டனவாகையால் அவை ஔபாதிகங்கள் (இயற்கையாகத் தோன்றியவையல்ல) ஏனென்றால் அவை உபாதி ஸம்பந்தம் இராமல் தோன்றுவதில்லை. அவை பாகத்தால் உண்டாகியவை என அங்கீகரித்தால், பிறகும் ரூபம் போல் தொடர்ச்சி இருக்க நேரிடும். நீர் நிர்ம்ருஷ்டமானாலும், தீ அணைந்து போனாலும் நீரில் குளிர்ச்சியும், தீயில் வெம்மையும் தோன்றுகின்றனவே. இங்கு உபாதியும் இல்லையே. உபாதி அழிந்த பிறகும் ஸ்பர்சம் பாகத்தால் ஏற்பட்டது எனக் கூறினால் இங்கும் ஸ்பர்சம் பாகஜம் என்றல்லவா கூறப்பட வேண்டும் என்பதும் மறுக்கத்தக்கது. மிகச் சிறிய நீரின் கூறுகளும் நெருப்பின் கூறுகளும் அங்கே இருப்பதால் அங்ஙனம் தோற்றமளிக்கிறது. மறுக்ஷணத்திலேயே ஸ்பர்சம் முழுவதும் அழிந்து விடுகிறது. அங்கே பாகத்தால் ஸ்பர்சம் தோன்றவில்லை.

१२. रूपनिरूपणम्।

अस्मदादिचक्षुरिन्द्रियैकग्राह्यविसजातीयव्यावृत्तमद्रव्यं रूपम्। तच्च सितरक्तकृष्णपीतभेदम्। सिताद्रिप्रतिपत्तिव्यवहारास्तल्लक्षणानि। तत्र सलिलकलधौतशङ्खशुक्तिशशाङ्कादीनां रूपविशेषाः सितभेदाः। हुतवहजपादाडिमबन्धुजीवविद्रुमपद्मरागादीनां रक्तभेदाः। काञ्चनकाञ्चनारहरितालहरिद्रादीनां पीतभेदाः। मरतकमधुकरजलधरतिमिरतमालदूर्वादीनां कृष्णभेदाः। पीतरूपमपि रक्तावान्तरभेदं केचिदिच्छन्ति रोहितशुक्लकृष्णानामेव तेजोऽबन्नेषु श्रवणात्। प्रकारान्तरेण रूपं द्विधा

तेजसि रूपं रक्तभास्वरम्, सलिले तु शुक्लमभास्वरम्, पृथिव्यां बहुविधमभास्वरम्। अत्रापि संसर्गात् अनियतभासादि। चित्रं नाम पञ्चमं रूपमिति वैशेषिकादयः, तदसत्; एषामेव एकसङ्घातवर्तिनां समुदायविशेषतस्तत्प्रतीतिव्यवहारयोरुपपत्तेः। नानावर्णचूर्णपुञ्जीरञ्जित-स्थलादिविलक्षणप्रतीत्यभावात्। अवयविरूपारम्भकतया भवद्भिस्तेषामेव अभ्युपगतत्वात्। अवयव्यभ्युपगमेऽपि नानारूपाश्रयत्वस्य प्रतीति व्यवस्थाप्यत्वात्। संयोगतदभावादिवत् भागभेदस्य उपलभ्मानस्य नियामकत्वात्। व्याप्यवृत्तिरूपान्तरजातीयरूपारम्भकतया बाधे तु गुणत्वादिमात्रेण संयोगादावपि प्रसज्यते। एवमेव चित्ररसगन्धानामपि निर्वाहः ॥

12. ரூபத்தை நிரூபித்தல்।

நம் போன்றவர்களுடைய கண் ஒன்றாலேயே அறியப்படுவதும் வேறு குணங்களின் மாறுபட்டதும் குணமாயும் இருப்பது ரூபத்தின் இலக்கணமாகும். அது, வெண்மை, சிவப்பு, கருப்பு, மஞ்சள் முதலிய உட்பிரிவுகளைக் கொண்டது. வெண்மை என்னும் அறிவிலும் வெண்மை என்ற சொல்லை உச்சரிப்பதிலும் விஷயமாக (பொருளாக) அமைந்துள்ளது வெண்மையாகும். இதைப்போல், சிவப்பு என்னும் ப்ரதிபத்திவ்யவஹார விஷயம் (அறிவு உச்சரித்தலில் விஷயமாக இருப்பது சிவப்பாகும்) க்ருஷ்ணம் பீதம் முதலியவற்றையும் இங்ஙனமே கண்டு கொள்வது. நீர் வெள்ளி, சங்கு முத்துச் சிப்பி, சந்த்ரன் இவற்றின் ரூப விசேஷங்கள் வெண்மையின் உட் பிரிவுகளாகும். தீ ஜ பாபுஷ்பம், மாதுளை, பந்துஜீவம் (செம்பருத்தி) பத்மராகக்கல் இவற்றின் நிறங்கள் மஞ்சள் நிறத்தைச் சேர்ந்தவை. ஸ்வர்ணம் காஞ்சநாரம் (கோவிதாரம் - மலையத்தி) ஹரிதானம் - (தாதுவிசேஷம்) மஞ்சள் முதலியவை. மஞ்சளின் உட் பிரிவுகளேயாகும் மரதகக்கல், வண்டு, மேகம், இருள், பச்சிலை, அருகம்புல் முதலியவற்றின் நிறங்கள் கருப்பு நிறத்தைச் சேர்ந்தவை. சிலர், மஞ்சள் நிறம் சிவப்பு நிறத்தின் உட்பிரிவு என்கின்றனர். நெருப்பில், சிவப்பும், நீரில் வெண்மையும், பூமியில் கருமையும் உள்ளன என்று மூன்று நிறங்களையே வேதம்

மஞ்சள் நிறம் சிவப்பின் உட்பிரிவேயாகும். பாஸ்வர ரூபம் அபாஸ்வர ரூபம் என வேறு விதமாக ரூபம் இரண்டு வகைப்படும். தீயில் உள்ளது பாஸ்வர ரூபம். பூமி ஜலம் இவற்றில் இருப்பது அபாஸ்வர ரூபம் எனப்படும். நெருப்பில் சிவப்புடன் கூடிய பாஸ்வரரூபம் உள்ளது. பூமியில் பல வகைப்பட்ட அபாஸ்வரரூபங்கள் உள. யமுனை நீர் கருப்பாகக் காணப்படுவதற்கு. அதனுடன் சேர்ந்த நிலத்தின் கருமையே காரணமாகும். வைசேஷிகர் முதலியோர் சித்ரம் என்ற ஐந்தாவது ரூபத்தை அங்கீகரிக்கின்றனர். அஃது தவறு.

பகுதிகளின் சேர்க்கையான ஒரு பொருளிலேயே அனைவரும் அங்கீகரித்த ஸமூஹமாயுள்ள நீலம், மஞ்சள் முதலியவற்றிலேயே சித்ரம் என்ற அறிவும் சப்த வ்யவஹாரமும் உபபந்நமா கையால் சித்ரம் என்னும் ரூபத்தைத் தனியே அங்கீகரிக்க வேண்டுவதில்லை. பல நிறங்களைக் கொண்டதுகளால் (தூளால்) இடப்பட்ட கோலம் போடும் இடங்களில் இஃது சித்ரரூபம் என்று தோன்றுதது போல் பல நிறமுள்ள நூலால் நெய்யப்பட்ட துணியிலும் சித்ரரூபம் என்னும் அறிவு ஏற்படுவதில்லை. அதுவே இதற்குச் சிறந்த உதாஹரணமாகும். அவயவத்தில் உள்ள ரூபமே அவயவியில் (முழுப்பொருளில்) உள்ள சித்ர ரூபத்திற்குக் காரணம் என வைசேஷிகர்களே அங்கீகரித்திருப்பதால் சித்ர ரூபம் தனிப்பட்டதன்று. அவயவத்தினின்று அவயவீ வேறுபட்டதாகையால், அவய வியிலுள்ளது சித்ரரூபம் என்று சொல்வதை விடப் பல ரூபங்கள் அவய வியிலுள்ளன என்னும் ப்ரதீதியைக் கொண்டு நிலை நாட்ட வேண்டுமே யொழிய சித்ரம் என்பதை அங்கீகரிக்க வேண்டியதில்லை.

ஸம்யோகமும் அதனின்மையும் ஒரே பொருளில் அவ்யா ப்யவ்ருத்தியாக (இடையிட்டு) இருப்பது போல் சித்ர ரூப ஸ்தலத்திலும், குடம், துணி, முதலியவற்றில் வெவ்வேறு கூறுகள் இருப்பதால் அந்த அந்த அவயவங்களிலுள்ள ரூபங்களே சித்ரம் என்னும் அறிவில் புலனாகின்றன. என்று அங்கீகரிக்கிறோம். அவயவங்களில் உள்ள ரூபங்கள் உலகில் காணப்பட்டவாறு, வ்யாப்ய வ்ருத்தியான (முழுவதும் பரவியுள்ள) வேறு ரூபங்களைத் தோற்றுவிக்கின்றன. என்று கொண்டு, கண்ணுக்குப் புலனான அவ்யாப்யவ்ருத்தித் தன்மையை விலக்கினால் 'குணத்வம்' என்னும் ஹேதுவால் ஸம்யோகம்

வ்யாப்யவ்ருத்திகளாக நேரிடும். இவ்வாறே சித்ரகந்தம் முதலியனவும் தனியாகவும் அவ்யாப்யவ்ருத்திகளாகவும் ஒப்புக் கொள்ளப்பட மாட்டா. கீழே சொல்லப்பட்ட காரணங்களையே அவற்றிற்கும் காரணங்களாகக் கொள்ள வேண்டும்.

१३. रसनिरूपणम् - रसः சுவை

अस्मदादिजिह्वैकग्राह्यविसजातीयेतरो रसः। स षोढा - मधुराम्ललवणतिक्तोष्णकषायभेदात्। एषां लक्षणं पूर्ववत्। तत्र इक्षुक्षीरगुडादिरसा मधुरभेदाः। चूतचिञ्चामलकादिरसा अम्लभेदाः। सैन्धवलवणाब्विकारादिरसा लवणभेदाः। किम्पाकनिम्बादि-रसास्तिक्तभेदाः। शुण्ठीमरीचिसर्षपादिरसा उष्णभेदाः। हरीतकी-विभीतकचूताङ्कुरादिरसाः कषायभेदाः। तिक्तावान्तरभेद एवोष्णादिरिति केषाञ्चित्प्रतिभासः। आयुर्वेदतश्च एते विशदमनुसन्धेयाः॥

13. சுவையை நிரூபித்தல்

நம் போன்றவர்களுடைய நாக்கினால் அறியப்படுவதும் ரூபம் முதலியவற்றின் வேறுபட்டும் இருப்பது ரஸமாகும். அது இனிமை, புளிப்பு, உவர்ப்பு, திக்தம், காரம், கசப்பு என ஆறு வகைப்படும் இவற்றின் இலக்கணம் முன்போல் ஊஹித்துக் கொள்ளத்தக்கது. அவற்றுள், கரும்பு, பால், வெல்லம் இவற்றின் சுவைகள் இனிமையின் பிரிவுகள் ஆகும். மா, புளி, நெல்லி முதலியவற்றின் சுவைகள் புளிப்பின் வகைகள், கடல் உப்பு, திரிந்த நீர் இவற்றின் சுவைகள் உப்பின் பிரிவுகள். விஷமரம் வேம்பு இவற்றின் சுவைகள் கசப்பின் வகைகள். சுண்டீ (சுக்கு) மிளகு, கடுகு முதலியவற்றின் சுவைகள் காரத்தின் வகைகள். ஹரீதகீ (கடுக்காய்) விபீதக, (தானிமரம்) மாமரத்தின் முளை முதலியவற்றின் சுவைகள் கஷாயத்தின் வகைகள். கசப்பின் உட்பிரிவே காரம் முதலியவை எனச் சிலர் ப்ரமிக்கின்றனர். இவற்றை மருத்துவ நூல்களினின்றும் தெளிவாக அறியலாம்.

१४. गन्धनिरूपणम् गन्ध - மணம் - நாற்றம் (வாஸனே)

अस्मदादिघ्राणग्राह्यविसजातीयेतरो गन्धः। स च द्विविधः — सुरभिः असुरभिश्चेति। तयोरपि लक्षणादिकं पूर्ववत्। पटीरमृगमदघुसृणचम्पकादिगन्धाः सुरभिभेदाः। पूतिविस्रादिगन्धा असुरभिभेदाः। अयञ्च गन्धः पृथिव्येकवृत्तिः। अयो दहतीतिवत् सलिलपवनादिषु चम्पकपाटलादिसंसर्गात् तदुपलम्भः। तत्त त्संसर्गाधीनत्वस्य अन्वयव्यतिरेकसिद्धत्वात्। स्यादेतत्, पञ्चीकरणादेव पञ्चभूतेषु स्पर्शादिसङ्करः प्रागेव सिद्धः। ततश्चेदानीं व्यञ्जकविशेषवशात् क्वचित्क्वचित् गुणो व्यक्तरूप उपलभ्यतां मृगजलादिवदिति चेत् — अस्त्वेवम्। किमेतावता भूतान्तरेषु गुणानां स्वाधारसंसर्गमन्तरेण वृत्तिरुपपादिता ? संसर्गस्तु प्राक्तनः इदानीन्तनो वा इति विचार्यम्। तत्र यथायथं द्वयमपि। पूर्वस्य आगमसिद्धत्वात् पाटलादिसंसर्गस्य चेदानीमध्यक्षसिद्धत्वात्।

14. வாஸனேயை நிரூபித்தல்

நம் போன்றவர்களுடைய மூக்கினால் நுகரத்தக்கதும். ஏனேய குணங்களின் வேறுபட்டதுமான குணம் கந்தம் (வாஸனே)யாகும். அதுநறுநாற்றம், கெட்ட நாற்றம் (துர் நாற்றம்) என இரு வகைப்படும். அவை இரண்டிற்கும் இலக்கணம் முன் போல் (மதுரம் என்னும் வ்யவஹாரத்தில் விஷயமாயிருப்பது மதுரம் என்பது போல்) ஊஹித்துக் கொள்ளத் தக்கது. சந்தனம், கஸ்தூரி, குங்குமம். சம்பக மலர் முதலியவற்றின் வாஸனேகள் நறுநாற்றத்தின் வகைகளாகும். பூதி - (துர்நாற்றம்). விஸ்ரம். (அபக்வமலகந்தமுள்ள பொருள்) முதலியவற்றின் வாஸனேகள் அஸுரபி (துர்நாற்றம்) வாஸனே வகைகள். இந்த வாஸனே பூமி ஒன்றில் மட்டும் இருக்கிறது. இரும்பு எரிகிறது என்பது போல், நீர் காற்று முதலியவற்றில் சம்பகம், பாதிரிமலர் முதலியவற்றின் தொடர்பால் வாஸனே தோன்றுகிறது. இயல்பாக இல்லே. சம்பக மலர்த்தொடர்பு இருந்தால் நீர் வாஸனேயுடையது...

தொடர்பு இராவிடின் நீர் வாஸனையற்றது என்னும் அந்வயவ்யதிரேகத்தால் வாயுவாஸனையை மக்கள் மொழிகின்றனர். இஃது இங்ஙனம் இருக்கலாம். ஐந்து பூதங்களிலும் பஞ்சீ கரணத்தாலேயே ஸ்பர்சம் முதலியவற்றின் கலப்பு முன்னரே ஏற்பட்டுள்ளது. (பஞ்சீகரணமாவது - ஆகாசம், வாயு, தேஜஸ், ஜலம், பூமி என்னும் ஐந்து பூதங்களுள் ஒவ்வொன்றையும் ஐந்து பூதங்களாக்குதல், (அதாவது, ஒரு பூதத்தினுடைய பாதியையும் மற்ற நான்கு பூதங்களுடைய அரைக் கால் பாகத்தையும் (1/8) சேர்த்தால் ஐந்து பாகங்களாகின்றன. உதாஹரணம் - ஆகாசத்தில் பாதியையும், வாயு, தேஜஸ், ஜலம், பூமி இவற்றில் 1/8 பாகத்தையும் சேர்க்கிறோம். 1/2 பாகம் ஆகாய பாகமாகும். அது சேர்க்கையில் அதிகமாயிருப்பதால் அந்த பூதத்தை ஆகாயம் என்று வ்யவஹரிக்கிறோம். இவ்வாறே வாயு முதலியவற்றிலும் கொள்க. இதை அடிப்படையாகக் கொண்டே கீழே பஞ்சீகரணத்தால் ஸ்பர்சம் முன்பே ஏற்பட்டது என்று சொல்லப்பட்டது. அதனால் இப்பொழுது அக்குணத்தை விளக்கும் பொருளால் சிற்சில இடங்களில் குணம் கானல் நீர் போல் தோன்றட்டும். எனின்; இங்ஙனம் இருக்கட்டும். இவ்வளவு கூறியதால், குணங்கள், தங்களுக்கு ஆதாரமான (இருப்பிடமான) பொருளின் தொடர்பை விட்டு வேறு பூதங்களை அடைகின்றன என்று சொல்லப்படுகிறதா? தொடர்பு முன்பே ஏற்பட்டதா? இப்பொழுது தோன்றிற்று என்று நுனித்து ஆராய வேண்டும். அங்ஙனம் ஆலோசிக்கும் பொழுது தக்கபடி இரண்டு பக்ஷங்களையுமே அங்கீகரிக்கலாம். பஞ்சீகரணப்ரக்ரியை உபநிஷத்தில் கூறப்பட்டுள்ளதால், முதல் பக்ஷத்தை நிலை நாட்டலாம். பாதிரி மலரின் தொடர்பு எல்லோருடைய கண்களுக்கும் புலனாவதால் இரண்டாம் கற்பமும் ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது.

१९. "पाकजप्रक्रियानिरूपणम्"

अथौपनिषदानां पाकजगुणप्रक्रिया। उत्पत्तिदशायां कृष्णरूपा पृथिवी — यत्कृष्णं तदन्नस्य" इति श्रुतिस्वारस्यात्, भाष्यकारैश्च आकाशनैल्यस्य पञ्चीकरणलभ्यपृथिव्यंशनिबन्धनत्वाभिधानात्,

व्यभिचारणात् श्यामे पाकजत्वायोगात्। प्रथममेव विशेषयोगिनी कथं सा जातेतिचेत् - सलिलदहनरूपस्पर्शविशेषावालोक्य सन्तोष्टव्यम्। अस्त्वेवं प्रथमं कृष्णा पृथिवी, स्पर्शरसगन्धास्तदानीं तत्र किम्प्रकाराः ? उच्यते — स्पर्शस्तावत् वायाविव अनुष्णाशीतमात्रः तद्वदेवापाकजश्च। विषामृतदुस्स्पर्शादिस्पर्शविशेषा एव पाकाधीनाः। अनुष्णाशीतमात्रं हि सर्वेष्वपि पार्थिवेषूपलभ्यते। अतस्तावन्मात्रस्य स्वाभाविकत्वमुचितम्। रसोऽपि मधुर एव प्राथमिकः - विशेषादर्शने कारणभूतजलगतमाधुर्यानुविधानस्योचितत्वात्। स्पर्शवत् अस्यापि प्राचुर्योपलम्भात्। महापृथिवी सर्वा प्रायशो मधुरैव ह्युपलभ्यते। आम्ललवणादयः काचित्का रसविशेषाः पाकाधीनाः। तथा मधुरविशेषा अपि अन्वयव्यतिरेकाविशेषात्। गन्धोऽपि सुरभिरेव प्राथमिकः। अस्यैव महापृथिव्यां पूर्ववत् प्राचुर्यात्। पूतिविस्रप्रभृतयोऽसुरभिविशेषाश्च पूर्ववत् पाकाधीनाः। एवं अनुष्णाशीतकृष्णमधुरसुरभिस्वभावा प्रथमं पृथिव्युत्पन्ना। अतः पाकभेदेनानुष्णाशीतस्यैव भेदैर्दुष्परिमर्शादिस्पर्शैः कृष्णभेदैश्च मरतकहरिततमालकुवलयादिरूपैः अकृष्णैश्च सितरक्तादिभिः मधुरभेदैश्च इक्षुक्षीरगुडादिरसैः अमधुरैश्चाम्ललवणादिभिः, सुरभिभेदैश्च चम्पकमृगमदादिगन्धैः, असुरभिभिश्च पूतिविस्रादिभिः सम्बध्यते। अस्याश्च गन्धरसरूपस्पर्शशब्दाः क्वचित् सहैव उत्पद्यन्ते, सहैव च विनश्यन्ति। क्वचिच्च अन्यतमानुवृत्तिः, अन्यतमनिवृत्तिश्च। यथोपलम्भं पाकवैषम्यस्याङ्गीकर्तव्यत्वात्। अत्र च एकेनाग्निसंयोगे संयोगेन पूर्वसमुदायनिवृत्तिः अन्येनोत्तरसमुदायोत्पत्तिरित्येके। एकेनैव पूर्वनिवृत्तिरुत्तरोत्पत्तिरपीति वयं वदामः। यथा एकयैव सामग्र्या उत्पत्स्यमानप्रागभावमात्रभेदभिन्नयाऽनेककार्योत्पत्तिर्निर्व्यूढा तद्वत् प्रध्वंसमानतत्तत्स्वरूपसहकारिभेदभिन्नयाऽनेकप्रध्वंसोऽप्युपपन्नः। उभयविध प्रागभावादिभेदभिन्नया च तथैव पूर्वसमुदायनिवृत्तिरुत्तरसमुदायोत्पत्तिश्चोपपन्ना। निवृत्तेश्च उत्तररूपमात्रतया अस्माभिरभ्युपगमात् परमार्थतो न कार्यद्वैविध्यमस्ति प्रतियोगिभेदभेदतो व्यपदेशभेद एव केवलम्। यत्तु प्राकट्यनिरासप्रसङ्गेन भट्टपराशरपादैरुक्तम् — "न

खलु पूर्वरूपविनाशिकैव व्यक्तिरुत्तरोत्पादिका - पाकलक्षणाग्निसंयोगानां भिन्नत्वात्'' इति, तत् परमतानुसारेणेति मन्यामहे - एकस्यैव अनेककार्यहेतुत्वोपपादनादिति। पाकावान्तरभेदाच्च गन्धाद्यवान्तरभेदसिद्धिः। पाके च पीलुपिठरपाकभेदात् विप्रतिपद्यन्ते तत्र नोभयमप्यस्माकम् - परमाण्ववयविनोरभावात्। अतः संहितावस्थायां पाको विभक्तावस्थायां वा इति चिन्ता परिशिष्यते। तत्र यथासम्भवमुभयमपि। प्रथमं तावत् घटादीनामशिथिलानामेव पाकभेदेन रूपभेदोपलम्भात् उपलम्भस्तावद्वैशेषिकाणामपि समः। किन्तु अवयविरूपादीनां यावदाधरभावित्वनियमाभ्युपगमात् अवयवविशेषगुणैरवयविविशेषगुणारम्भनियमाभ्युपगमाच्च पूर्वावयविनः परमाणुपर्यन्तो नाशः द्व्यणुकादिक्रमेण पुनरन्यस्यादृष्टवशादारम्भ इति कल्पितम्। द्वितीयमपि दहनसन्निकर्षमात्रेण विलयविशरणादीनामेव मधूच्छिष्टानां पाक उपलम्भादिति। एतेन एकदेशपाकोऽप्युपपन्न इत्युक्तं भवति॥

15. விலக்ஷணதேஜஸ்ஸின் சேர்க்கையால் பொருள் தோன்றும் முறையை நிருபித்தல்

(வ்யா..) பிறகு பாகத்தால் குணங்கள் தோன்றும் முறை விளக்கப்படுகிறது.)பாகம் - விலக்ஷணமான நெருப்பின் சேர்க்கை) பூமி தோன்றும் போது கருப்பு நிறமுடையதாகவே இருந்தது. (கருப்பு நிறம் பூமியினுடையது என்று உபநிடதம் கூறுகிறது. எனவே அங்ஙனமே அங்கீகரிக்கலாம். மேலும், ஆகாயத்திலும் நீலரூபம் பஞ்சீகரணத்தால் ஏற்பட்ட பூமியின் பாகத்தின் தொடர்பால் தோன்றிற்று என்று ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸாதித்ததாலும். பஞ்சீகரணத்திற்கு முன்னர் பாகத்தால் ஆகாயத்தில் நீல ரூபம் தோன்ற இயலாததாலும் நீல நிறம் பூமியினுடையதேயாகும். முதன்முதல் பூமி கருப்பு நிறம் கொண்டதாகவே எங்ஙனம் தோன்றிற்று? எனின், நீர் நெருப்பு முதலியவை, வெண்மை நிறம் வெம்மை இவற்றுடன் இயல்பாகத் தோன்றியன போலவே இதுவும் தோன்றிற்று. முதன் முதலில் கருப்பு நிறத்துடன் பூமி தோன்றினாலும், அதிலுள்ள

அதேபோல் பாகத்தால் தோன்றவும் இல்லை. விஷம் அம்ருதம், தொட முடியாதவை முதலியவற்றின் ஸ்பர்சங்களே பாகத்தால் தோன்றியவை. அநுஷ்ணாசீதஸ் பர்சம்மாத்திரம் பூமியின் விகாரமான பொருள்களிலெல்லாம் காணப்படுகிறது. எனவே அந்த ஸ்பர்சம் மட்டும் பூமிக்கு இயல்பானது என்று கூறுவது பொருந்தும். சுவைகளிலும் இனிப்பொன்றே முதன்முதல் தோன்றியது. வேறு ப்ரமாணம் இல்லாதபோது பூமிக்குக் காரணமான ஜலத்திலுள்ள இனிமையின் தொடர்ச்சியைக் கூறுவதே தக்கதாகும். மேலும், ஸ்பர்சம் போல் இனிப்புச் சுவையும் பூமியில் மிகுதியாகக் காணப்படுகிறது. பெரிய பூமி முழுவதும் அநேகமாக இனிமையுள்ளதாகவே புலப்படுகிறது, புளிப்பு, உவர்ப்பு முதலிய சுவைகள் பூமியில் சில இடங்களில் தோற்றமளிக்கின்றன. அவை பாகத்தால் தோன்றியவை. அவ்வாறே இனிப்பின் விசேஷங்களும். அந்வயவ்யதிரேகத்தால் பாகத்தால் தோன்றியவையே. வாஸனை - முதன் முதலில் நறுநாற்றமே உண்டாயிற்று. இதுவே, பெரும் பூமியில் மிகுதியாகக் காணப்படுகிறது. பூதி விஸ்ரம் முதலிய துர் நாற்றப் பிரிவுகள் முன்போல் பாகத்தால் ஏற்பட்டவை. இங்ஙனம், அநுஷ்ணாசீத ஸ்பர்சம், கருப்பு நிறம், இனிப்புச் சுவை, நறு நாற்றம் இவற்றுடன் முதலில் பூமி தோன்றிற்று, பிறகு, பாகத்தின் வேற்றுமையால், அநுஷ்ணாசீத ஸ்பர்சம் ஒன்றினுடைய பிரிவுகளான தொட முடியாத ஸ்பர்சங்களோடும், கருப்பு நிறத்தின் பிரிவுகளான மரகதம், ஹரிதம், பச்சிலை, குவளை மலர் இவற்றின் ரூபங்களோடும், கரு நிறத்தின் வேறுபட்ட வெண்மை, சிவப்பு முதலிய பல நிறங்களோடும், இனிப்பின் பிரிவுகளான கரும்பு, வெல்லம், பால், முதலியவற்றின் சுவைகளோடும், இனிப்பைத் தவிர, புளிப்பு, உவர்ப்பு முதலியவற்றோடும், வாஸனையின் பிரிவுகளான சம்பகம், மானின் மதம், முதலியவற்றின் வாஸனைகளோடும், நறுநாற்றத்தின் வேறுபட்ட பூதி விஸ்ரம் முதலிய வாஸனைகளோடும் பூமி சேர்கிறது. இந்த பூமியில், வாஸனை, சுவை, ரூபம், ஸ்பர்சம், ஒலி ஆகியவை சில இடங்களில் பூமியுடனேயே தோன்றுகின்றன. அதனுடனேயே அழிகின்றன. சில இடங்களில் இவற்றுள் ஒரு குணம் தொடர்கிறது. மற்றொன்று அழிகிறது. ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய ப்ரமாணங்களை அநுஸரித்து, இங்ஙனம் பாகத்தின் வேற்றுமையை அங்கீகரிக்கிறோம்.

இங்கே. ஒரு பொருளுடன் நெருப்பின் சேர்க்கை ஏற்படும் பொழுது, நெருப்பின் சேர்க்கையால் முன் ஸமுதாயத்தின் அழிவு என்றும், நெருப்பின் வேறொரு சேர்க்கையால் மேல் ஸமுதாயத்தின் தோற்றம் என்றும் சிலர் கூறுகின்றர். நாங்களோ நெருப்பின் ஒரு சேர்க்கையாலேயே முன் ஸமுதாயத்தின் அழிவும் மேல் ஸமுதாயத்தின் தோற்றமும் எனக் கூறுகிறோம்.

தோன்றப் போகும் ரூபம் முதலிய வஸ்துக்களின் ப்ராகபாவத்தோடு கூடிய ஒரே ஸாமக்ரியால் (காரணக் கூட்டத்தால்) ரூபம் முதலியவை தோன்றுகின்றன. (ப்ராகபாவம் கடம் முதலிய பொருள்கள் தோன்றுவதற்கு முன் அந்தக் கடத்தின் இன்மை ப்ராகபாவம் எனப்படும்) அதுபோல், அழியக்கூடிய பொருள்களின் ஸஹகாரிகாரணத்தால் (குடத்திற்குத் தண்டம் போன்றவை) அநேக நாசங்களும் ஏற்படுவது தக்கதேயாகும். இரண்டு விதமான (வரப்போகும் குணத்தின் ப்ராக பாவமும், ப்ரத்வம்ஸத்தின் ப்ராக பாவமுமாகிய இரு வகையான) ஸாமக்ரியால் அவ்வாறே முன் ஸமுதாயத்தின் நாசமும், மேலே வரப்போகும் ஸமுதாயத்தின் தோற்றமும் உண்டாவதில் (குறையொன்றுமில்லை பொருத்தமுள்ளதேயாகும்.

த்வம்ஸம் (நாசம் - அழிவு) என்பது, நம்மதத்தில் மேலே வரும் ரூபத்தின் வடிவம் என அங்கீகரிக்கப்படுவதால் உண்மையில் இரண்டு செயல்கள் (நாசம் - தோன்றுதல்) இல்லை. பாகத்தால் தோன்றும் சிவப்பு நிறம் முன் ரூபத்தை அபேக்ஷித்து, நாசம் - (அழிவு) எனச் சொல்லப்படுகிறது. வேறு ரூபத்தை (வேறு தர்மியை) அபேக்ஷித்து பேதம் என்று வழங்கப்படுகிறது. ப்ரதியோகியை (கடத்தின் அபாவம் என்று சொல்லும் போது கடம் ப்ரதியோகியாகும்) விவக்ஷிக்காவிட்டால் சிவப்பு என, தன் ரூபத்தாலேயே மொழியப்படுகிறது என்று சொல்வதில் வேற்றுமையேயொழிய வேறொன்றுமில்லை. ப்ராகட்யத்தை நிரஸிக்கும் போது, பட்ட பராசரர் (முன் ரூபத்தை அழிக்கும் ஸாமக்ரியே மேல் ரூபத்தைத் தோற்றுவிக்காது. பாகம் என்னும் நெருப்பின் சேர்க்கைகள் வெவ்வேறுகையால்) என்று ஸாதித்திருப்பதால், ஒரே ஸாமக்ரீ இரண்டுக்கும் எங்ஙனம் காரணமாகும்? எனின், அஃது அவர்தம் மதத்தைப் பின்பற்றிக் கூறியதாகும் என நினைக்கிறோம். ஒன்றே பல கார்யங்களுக்குக்

கொள்கையன்று. பாகத்தின் வேற்றுமையால் வாஸனையின் வேற்றுமை ஸித்திக்கிறது.

பாக விஷயத்தில், வைசேஷிகர்கள் பரமாணுவில் பாகத்தையும், நையாயிகர்கள் அவயவியில் பாகத்தையும் ஏற்றுக் கொள்கின்றனர். நாமோ இரண்டையும் அங்கீகரிக்கவில்லை. ஏனென்றால், பரமாணு, அவயவீ இரண்டும் இல்லை. அவயவங்கள் (கூறுகள்) சேர்ந்திருக்கும் பொழுது பாகம் ஏற்படுகிறதா ? பிரிந்திருக்கும் பொழுதா ? என்ற ஐயம் தோன்றுகிறது. அவ்விஷயத்தில் தக்கபடி இரண்டையும் அங்கீகரிக்கலாம். சேர்ந்திருக்கும் பொழுது பாகத்தை அங்கீகரிக்கும் மதத்தில் உடையாத (சிதறாத) குடம் முதலியவற்றில் , பாகத்தின் வேற்றுமையால், நீலம் முதலிய ரூப வேற்றுமை தோன்றுவதால் நையாயிகர்கள் போல் வைசேஷிகர்களும் அந்த ப்ரதீதியை (அறிவை) அங்கீகரித்துள்ளனர். ஆனால், அவயவியிலுள்ள ரூபங்க ளெல்லாம் அந்த ரூபங்களுக்கு ஆதாரமான தர்மியுள்ளவரை இருக்கும் என்று ஒப்புக் கொண்டுள்ளதால், முன் அவயவிக்குப் பரமாணு வரை அழிவு ஏற்பட்டு, த்வ்யணுகம் (இரு பரமாணுக்கள் சேர்ந்தது) முதல், முறையாக, அத்ருஷ்டத்தால் வேறொரு அவயவீ தோற்றுவிக்கப்படுகிறது என்று அவர்கள் கற்பிக்கின்றனர். விபக்தாவஸ்தாயாம் (பிரிந்த நிலையில்) என்னும் இரண்டாம் மதத்தில் நெருப்பின் தொடர்பால் மறைந்தவையும், சிதறுகின்றவையுமான மதூச்சிஷ்டங்களுக்குப் 'மெழுகு' பாகம் கண்ணுக்குத் தெரிவதால் அங்கீகரிக்கப்படுகறது. இதனால் சில அவயவங்கள் சிதறுகின்றன. சில சிதறுவதில்லை. இவை இரண்டிலும் பாகத்தை அங்கீகரிப்பதும் தக்கதே.

१६. संयोगनिरूपणम् - संयोगः - (சேர்க்கை)

संयुक्तप्रत्ययनिमित्तं संयोगः। स च स्वरूपमात्रस्वरू पोनैरन्तर्य मात्रस्वरूपो वा इति केचित्। तत्र न स्वरूपमात्रं स्वरूपयोः सतोरेव पूर्वोत्तरकालयोः संयुक्तप्रत्ययाभावात्। नापि, द्वितीयः; भावान्तराभाववादिनं प्रतिअविवादादेव। सोऽपि हि आसन्नदेशसंयोग एव हि अस्मन्मते स्यात्। देशेनापि नैरन्तर्येण

भिन्नदेशविशेषसंयोगाभावरूपतया सिद्ध एव संयोगः। अस्य च स्वाभावसादेश्यमुपलभ्यमानमंशभेदप्रयुक्ततया न विरोधावहम्। निरवयवेष्वपि संयोगहेतुरौपाधिकोंऽशः। न च उपाधावप्येवमित्यनवस्था; ज्ञप्तौ उपाधिसंश्लेषमात्रातिरिक्तानपेक्षणात्। उत्पत्तौ अन्येनावच्छेदेऽपि बीजाङ्कुरानवस्थावददोषात्। यद्वा, निरवयवेष्व भिदुरतया पृथङ्निर्देशायोग्यत्वात् स्वाभाविकोंऽशभेदो भवतु। भेदव्यपदेशहेतुत्वाभावात्। एतावदेकानेकत्वं प्रमाणबलात् दुरपह्नवमभ्युपगतं वा भवतु। यद्वा यन्निरवयवं तत् नैयायिकाद्यभिमतजातिवत् सर्वत्र संयोगिनि संपूर्णं वर्तताम्। तदेतत् सूत्रकारैरेव आशङ्क्य परिहृतम् – "कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा" इत्यादिना। तत्र च दीपः – "सकलेतरविसजातीयं श्रुत्येकसमधिगम्यं सर्वशक्तियुक्तं ब्रह्म निरवयवमपि कार्यञ्च भवत्यनन्तञ्च भवतीति परिमितशक्तिवस्तुचोद्यं न तत्र प्रसज्यते। यथा जातिवादिनो जातिरेव अमूर्ता खण्डमुण्डादिषु अत्यन्तविलक्षणेष्वनन्तेष्वपि परिसमाप्यैव वर्तते न तत्र इतरवस्तुचोद्यमिति जगत्कारणत्वं संभवति" इति। तत्रैवाधिकरणे "स्वपक्षदोषाच्च" इति सूत्रे – "प्रधानादिकारणपक्षे दोषाच्च ब्रह्मैव कारणम्। तत्रैव लौकिकवस्तुविसजातीयत्वेन प्रधानादेरुक्तदोषा नैव प्रसज्येरन्' इत्युक्तम्। एतेन प्रधानपरमाणुवासनासंविद्ब्रह्मप्रभृतीनां निरंशानामेव यथाभागपरिणामावरणानावरणानेकविषययोगादिरुपपद्यते इत्युपरम्यते। तद्वदेव संयोगस्य संयोगिनो वा पूर्णस्य नानेकसम्बन्धोऽनुपपन्नः। क्षणिकपरमाणुवादिनाऽपि पुञ्जदशायामेकस्य परमाणोरंशभेदमन्तरेण अनेकनैरन्तर्यमभ्युपगतम्। विज्ञानवादिनामेकस्यानेकाकारत्वम्। माध्यमिकस्य तु संयोगे को विशेषप्रद्वेषः? इदमेव शून्यत्वद्वारं वस्त्विति चेन्नः शून्यत्वसदसत्त्वयो रुक्तौ विरोधात्। द्विष्ठं न किञ्चित् दृष्टमिति चेन्न; अस्यैव दृष्टत्वात्। नचान्यस्य तथात्वादर्शनात् अन्यस्यापि तथात्वाभावः; प्रत्येकं प्रतिनियतासाधारणस्वभावानां भङ्गप्रसङ्गादिति। सचायं संयोगो द्विधा - कार्योऽकार्यश्चेति। पूर्वः परिमितानां

परिमितापरिमितानाञ्च। उभयप्रेरणात् अन्यतरप्रेरणाद्वा यथा मेषयोः स्थाणुश्येनयोर्वा। संयोगजमपि संयोगं वैशेषिका वर्णयन्ति। तदसत्; अवयवव्यभावात्। अवयवसयोग एव हि सङ्घातस्य संयोगः। उपलम्भोऽपि इदानीमेकदेशेन संयुक्तमित्येव। अस्तु वा अवयवि तथाऽपि येन हेतुना यदैवावयवः संयुज्यते तेनैव तदैव अवयव्यपि संयुज्यताम्; नहि हस्तपुस्तकसंयोगानन्तर्यं देवदत्तपुस्तकसंयोगस्योपलभ्यते। हस्तस्पन्देनैव कारणकारणवर्तित्वात् असमवायितामापन्नेन देवदत्तपुस्तक-संयोगस्याप्युत्पत्तिरुपपद्यते। हस्तस्पन्दे च तदवच्छिन्नशरीरस्यापि स्पन्दसिद्धेस्ततो वा तत्संयोगः कर्मणोऽपि संयोगादिवत् यथोपलम्भं स्वाभावसादेश्यमङ्गीकर्तव्यम्। यदा च अन्यानीतपुस्तकेन देवदत्तहस्तः संयुज्यते तदा देवदत्तेनापि कथं न युज्येत? हस्तस्य तस्य च निष्पन्दत्वाविशेषात्। आभिमुख्यस्यापि उभयोरविशेषात्। एतेन विभागजविभागोऽपि निराकृतः। विभागश्च अन्तर्भावयिष्यामः। अकार्यस्तु संयोगो निरन्तरयोर्निष्पन्दयोर्द्रव्ययोः। स नास्तीति वैशेषिकादयः। विभवो मिथस्संयुक्ता निरन्तरद्रव्यत्वात् संप्रतिपन्नवत्। असंयुक्तत्वे सान्तरत्वप्रसङ्गः। यश्च विभूनां नैरन्तर्यमात्रमिच्छेत् तेनापि तत्रायमपरिहार्यः। अस्मन्मते नैरन्तर्यस्य समासन्नदेशसंयोगरूपत्वात्, गुणादिषु तु निरन्तरत्वबुद्ध्यभावात्। न च हेत्वभावात् संयोगाभाव इति वाच्यम्; ज्ञापकस्योक्तत्वात्। कारणस्य निवृत्तौ कार्यमात्रस्य निवृत्तिरिति ईश्वरज्ञानचिकीर्षाप्रयत्नेषु भवद्भिरेव प्रतिपादनात् विभूनामपि स्वकार्यजननादेरीश्वरानुप्रवेशनिबन्धनत्वात्। भवद्भिरेव प्रतिपादनात् विभूनामपि स्वकार्यजननादेरीश्वरानुप्रवेशनिबन्धनत्वात्

ओपनि-षदश्चायमर्थः। तथा च श्रुतयः – "सर्वव्यापी च भगवान्" "अन्तर्बहिश्च तत्सर्वं व्याप्य नारायणः स्थितः" इत्यादिकाः। न च "बहिश्च" इति वचनात् ईश्वरज्ञानव्यतिरिक्तानां सर्वेषामपि अविभुत्वमिति वाच्यम्; बाह्यदेशवत्स्वेव बहिर्व्यपदेशोऽपि मुख्यान्वयत्वात्। अन्यथा ईश्वरधर्मभूतज्ञानस्याप्यविभुत्व प्रसङ्ग इति। अनुमानान्तराणि च - विगीतं विभुद्रव्यं विभुद्रव्यसंयोगवत् द्रव्यत्वात् घटवत्।

स्वेन संयोगप्रसङ्गः; विभुद्रव्याणामनेकत्वात् स्वेतरविभुद्रव्यसंयोगेन साध्यसिद्ध्युपपत्तेः। तथा विगीतं ईश्वरसंयुक्तम् – द्रव्यत्वात् घटवत्,. ईश्वरो वा कालादिसंयुक्तः दव्यत्वात् घटवत् नचकालसंयोगे कालविकार्यत्व प्रसङ्गः। तस्यापि तदधीनविकारत्वात् "कालं स पचते तत्र न कालस्तत्र वै प्रभुः" इत्यादिविशेषवचनाच्चेति। यत्तु भट्टपराशर-पादैर्मनोऽणुत्वसमर्थनदशायामजसंयोगो निरस्तः – तदपि "युगपज्ज्ञा नानुत्पत्तिर्मनसो लिङ्गम्" "अत्मेन्द्रियार्थसन्निकर्षे ज्ञानस्य भावः अभावश्च मनसो लिङ्गम् इत्यक्षपादकणभक्षसूत्रोपादात पादपप्रसङ्गेन तत्तत्सिद्धान्तसंस्कारोन्मेषवशादिति मन्यामहे। अत एव हि तत्र कालस्वरूपाप्रत्यक्षत्वमप्युक्तम्। यत्तु तत्र – "न च अजसंयोगमन्तरेण किञ्चिदनुपपन्नम्" इत्युक्तम्, यच्च "स्तम्भादेर्विभुसंयोगे किं मानम्? न प्रत्यक्षम् - प्रत्यक्षाप्रत्यक्षसंयोगत्वात्। न च अनुमानम् – मूर्तद्रया श्रयनियमादिति चेत्" इत्यत्र "परत्वापरत्वशरीरगतितद्विकारोर्ध्वज्वल-नादीनां संभवार्थं विभुसंयोगावश्यम्भावात्" इति - तत्र पूर्वमेव दत्तमुत्तरम्। यथा च मूर्तगतविकारविशेषसिद्ध्यर्थं विभुसंयोग उक्तः तथैव कालादिगतविकारसिद्ध्यर्थमपि ईश्वरसंयोगोऽवश्याभ्युपेत्यः। अन्यथा ईश्वरशरीरत्वमपि कालादेर्न स्यादिति॥

16. சேர்க்கை என்னும் குணத்தை நிரூபித்தல்

இவை சேர்ந்துள்ளன என்னும் அறிவுக்குக் காரணமாயிருப்பது ஸம்யோகத்தின் இலக்கணமாகும். அஃது இரண்டு பொருள்களின் ஸ்வரூபமாகவோ அடர்த்தி வடிவமாகவோ (நைரந்தர்யம் - இடைவெளியின்மை) என்று சிலர் கூறுகின்றனர். அவற்றுள் (தர்மியின்) பொருளின்) ஸ்வரூபம் என்று சொல்வது நன்றன்று. பொருள்கள் இருக்கும் பொழுதே, சேர்க்கைக்கு முன்பும், பின்பும், சேர்ந்துள்ளன என்னும் அறிவு வராததால். நைரந் தர்யம் (இடைவெளியின்மை) என்ற இரண்டாம் பக்ஷத்தையும் அங்கீகரிப்பது தவறு. நைரந்தர்யம் என்பது அபாவ வடிவம் கொண்டது. நாமோ

அதனால் அங்ஙனம் சொல்வதில் நமக்கு விவாதமில்லை. குடத்திற்குப்பட (துணி) நைரந்தர்யம் குடமிருக்கும் இடத்திற்குச் சமீபத்திலுள்ள தேசத்தின் ஸம்யோகம் என்றே கொள்ளப்படுகிறது. ஆனால் தேசத்துடனும் நைரந்தர்யமே ஸம்யோகம் என்று சொல்லுவதும் முன் சொன்ன விகற்பங்கள் தோன்றுவதால் பொருந்தாது. நைரந்தர்யம் (இடைவெளியின்மை) என்பது மற்றொரு பக்ஷம். இரு பக்ஷங்களிலும் ஸம்யோகத்தைத் தனியாக அங்கீகரிக்க வேண்டாம் என்பது கருத்து. நைரந்தர்யம் அபாவ வடிவம் என்றால், பொருள் ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட நைரந்தர்யம், வேறு இடத்தின் ஸம்யோக அபாவமாகையால், அந்த அபாவத்தின் ப்ரதியோகியாக ஸம்யோகம் ஸித்திக்கிறது. இத்தகைய ஸம்யோகமும், இதன் அபாவமும் ப்ரதியோகியாக ஸம்யோகம் ஸித்திக்கிறது. இத்தகைய ஸம்யோகமும், இதன் அபாவமும் ஒரே இடத்தில் இருப்பது முரண்பட்டது என்பது சிலர் கொள்கை. (அதாவது குடமும் அதன் அபாவமும் ஒரே இடத்தில் இருப்பது முரண்படுவது போல் என்பது கருத்து) ஒரே மரத்தில் குரங்கின் சேர்க்கையும் குரங்கின் சேர்க்கையின்மையும் இருப்பது போல் ஸம்யோகமும் அதன் இன்மையும் இருக்கட்டும் என்று கேட்பதும் நன்றன்று. மரத்தில் நுனியில் குரங்கின் சேர்க்கையும், அடியில் சேர்க்கையின்மையும் உள்ளன. ஒரே இடத்திலில்லை என்று அக்கேள்வியை மறுக்க. அவயவமற்ற ஆகாசம் முதலியவற்றிலும் உபாதிகளான (வைக்கப்படும் பொருள்களான) கடம், படம் முதலியவை சேர்கின்றன. அங்கே, உபாதிகள் சேர்ந்த இடத்தைக் காட்டிலும், சேராத இடத்திற்கு வேற்றுமை இருப்பதால் ஸம்யோக அபாவத்துடன் ஸம்யோகம் இருப்பது பொருத்தமுடையதாகும். நிரவயவமான ஆகாசம் முதலிய பொருள்களில் இயல்பான இடத்தின் வேற்றுமையடியாக உபாதிகளின் சேர்க்கை ஏற்படுவதில்லை. வேறோர் உபாதிஸம்யோகத்தால் தோன்றிய இட வேற்றுமையால் தோன்றுகிறது. எனவே, உபாதி ஸம்யோகம் மற்றோர் உபாதி ஸம்யோகத்தை எதிர்பார்க்கிறது. அந்த உபாதி ஸம்யோகமும் மற்றொன்றை என்று அநவஸ்தை என்னும் தோஷம் வருமே, என்று நீங்கள் கேட்டால், அஃது உபாதி ஸம்யோகத்தின் அறிவுக்கு உபாதி ஸம்யோகம் மட்டுமே தேவைப்படுகிறது. ஸம்யோகத்திற்குக் காரணமான வேறு

உபாதியுடன் சேர்ந்த பொருளின் அறிவு வேண்டுவதில்லை உலகிலும், கார்யஜ்ஞாநத்திற்குக் காரண ஜ்ஞாநம் வேண்டப்படுவதில்லை. என்று கூறி அக்கருத்து மறுக்கப்படுகிறது. ஸம்யோகம் தோன்றுவதில்லை வேறென்றால் அவச்சேதம் தேவைப்பட்டாலும் பீஜாங்குரந்யாயத்தால் அநவஸ்தையைக் களைவோம். அல்லது நிரவயவமான பொருள்களில், அவை பிளக்கப்படாததால் தனித்தனியாக அவற்றைச் செய்ய முடியாததால், இயல்பாகவே அம்சங்களின் வேற்றுமை இருக்கட்டும் அவ்வாறு, இயல்பாகவே அம்சங்களுக்கு வேற்றுமையை அங்கீகரித்தால், ஒரு பொருளுக்கே பேதமும் அபேதமும் கூறுவதால், பேதா பேத வாதமோ அவயுவங்கள் பல, அவயவீ ஒன்று என்று அவயவிவாதமோ, காடு, சேனை இவை கூட்டமாயிருப்பதால் கூட்டம் ஒன்று என்னும் ஸமுதாய ஒருமையோ அங்கீகரிக்க ப்ரஸங்கிக்கும் என்றால், தனியாகப் பிரிக்க முடியாத அவயவ வேற்றுமை 'இப்பொருள் அதனின்றும் வேறு என்று கூறுவதற்குக் காரணம் ஆகாததால் அஃது தவறு என மறுக்க. இந்த பேதாபேதத்தைச் சிறந்த வலிமையுள்ள ப்ரமாணம் இருப்பதால் மறைக்காமல் அங்கீகரிக்கிறோம். அல்லது நையாயிகர்கள் ஜாதியை அவயவமற்ற பொருளாக அங்கீகரித்து, அந்த ஜாதி, தான் சேரும் பொருள்களில் முழுவதும் இருப்பதாக உரைக்கின்றனர். அதைப் போல் நிரவயவமான ஸம்யோகமும் தான் சேர்ந்த பொருளில் முழுவதும் இருக்கட்டும். இக்கருத்தை ஸூத்ரகாரரான வ்யாஸ மஹர்ஷியும், 'க்ருத்ஸ்நப்ரஸக்தி:' முதலிய ஸூத்திரங்களால், அவயவத்தோடு கூடிய பொருளில் தோன்றும் கேள்வி நிரவயவப் பொருளில் வராது என்று வினா விடைகள் வாயிலாகத் தெளிவாகக் கூறியுள்ளார். அந்த ஸூத்ரத்திற்கு ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் அருளிச் செய்துள்ள தீபம் என்னும் உரைநூலில், உலகில் உள்ள பொருள்களனைத்திலும் வேறுபட்டது ப்ரஹ்மம். அஃது வேதமொன்றாலேயே அறியத்தக்கது. அதற்கு எல்லாச் சக்திகளும் உண்டு. அஃது, நிரவயவமாயினும் கார்யமாகவும் இருக்கிறது. அநந்தமாயும் உள்ளது. ஆகையால் சில சக்திகளையேயுடைய சிறிய பொருள்களில் கேட்கப்படும் வினாக்கள் ப்ரஹ்மத்திடம் வாரா. ஜாதி என்னும் பொருளை ஏற்கும் நையாயிகர்கள், அதனைச் செயலற்றது என்றும், கொம்பொடிந்த எருதுகளிலும், கொம்பில்லாத எருதுகளிலும் ஒன்றுக் கொன்று வேறுபட்ட இயல்பையுடைய பல பொருள்களிலும் அது

நிறைந்தேயுள்ளது என்றும் மொழிவர். ஆனாலும் அங்கே, வேறு பொருள்களில் கேட்கப்படும் கேள்விகள் தலைதூக்குவதில்லை. எனவே, ஜாதியைப் போல் நிரவயவமான ப்ரஹ்மமும் உலகத்திற்குக் காரணமாகிறது என்று ஜாதியை உதாஹரணமாகக் காட்டியுள்ளார். அந்த அதிகரணத்திலேயே ஸ்வபக்ஷதோஷாத்து என்னும் ஸூத்ரத்தில், 'ப்ரக்ருதி, உலகிற்கு முதற்காரணம்' என்று கூறும் மதத்தில் குற்றமிருப்பதாலும், ப்ரஹ்மமே உலகிற்குக் காரணமாகிறது. அப்ரஹ்மம் உலகில் காணப்படும் பொருள்களின் மாறுபட்டிருப்பதால் ப்ரக்ருதிக்குச் சொல்லப்பட்ட குற்றங்கள் அப்ரஹ்மத்தில் சிறிதும் வராது. என்று ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸாதித்துள்ளார். இங்ஙனம் நிரவயவமான பொருள் எல்லாவற்றிலும் நிறைந்துள்ளது என்று மொழிந்ததால் ஸாங்க்ய மதத்தில் ப்ரதானமும், நையாயிக மதத்தில் ப்ரமாணுவும், வாஸனையும் அறிவும், அத்வைத மதத்தில் ப்ரஹ்மமும் நிரவயவமாயினும், ப்ரதானத்தின் ஏகதேசத்திரிபும், ப்ரஹ்மத்திற்கு மறைவும், மறைவின்மையும் ஆகிய பலவற்றின் சேர்க்கை ஏற்படுகிறது என்று அவ்வம்மதங்களில் ஏற்றுக் கொள்வது போல நிரவயவமான ஸம்பூர்ணமான ஸம்யோகத்திற்கோ, அந்த ஸம்யோகத்தைக் கொண்ட பொருளுக்கோ பல பொருள்களின் தொடர்பு ஏற்படுவது இயையாமற்போகாது. கண நேரமேயுள்ள பரமாணுவை அங்கீகரித்தவைபாஷிகனும், பரமாணுக்கள் கூட்டமாயிருக்கும் போது, ஒரு பரமாணுவுக்கு அம்சவேற்றுமை இல்லாமலேயே, பல பொருள்களுடன் சேர்க்கையை அங்கீகரித்துள்ளான். ஜ்ஞாநமே ஆத்மா என்று சொல்லும் யோகாசாரர் மதத்தில், ஜ்ஞாநம் (அறிவு) ஒன்றே கடம்படம் எனப் பலவகைப் பொருளாகத் தோற்றமளிக்கிறது என்று அவர்கள் சொல்லுகின்றனர். எல்லோருக்கும் பொதுவாக, ஸம்யோகத்தில் சண்டையிருந்தாலும், மாத்யமிகன் ஏன் விசேஷித்து ஸம்யோகத்தில் த்வேஷப்படுகிறான்? ஸம்யோகம் இல்லை என்று ஸம்யோகத்தைக் கண்டித்து விட்டால் கார்ய காரணத்தொடர்பு நீக்கப்படும். அதன் வாயிலாக 'சூன்யமேதத்வம்' என்னும் தன் மதத்தை நிலை நிறுத்தலே மாத்யமிகனுக்கு ஸம்யோகத்தில் மிக்க வெறுப்பு என்று சொல்லலாம் என்பது நன்றன்று. ஶூந்யமான (இல்லாத) பொருள் இருக்கிறது என்று ஏற்றுக் கொண்டால், சூன்யப் பொருள் இருப்பதாகக் கொள்வதால்

பொருள்களும் இல்லை என்று உரைப்பது தவறு. ஶூந்யப் பொருள் இல்லை என்றால் சூந்யப் பொருளே இல்லை. எல்லாம் உண்மைப் பொருள்களே என்று ஏற்படுகிறது. ஆதலால் ஸம்யோகத்தில் மிக்க வெறுப்பு அவர்களுக்குத் தேவையற்றது. இரு பொருள்களில் உள்ள ஒன்றை (ஸம்யோகத்தை) எங்கும் கண்டதில்லை, ஸம்யோகமோ இரண்டு பொருள்களில் இருப்பதால் இஃது உலக வழக்கிற்கு மாறுபட்டது என்றால், ஸம்யோகம் என்னும் பொருளை இரண்டில் உள்ளதாக நாம் அறிவதால் அங்ஙனம் பகர்வது அழகன்று. வேறொன்று (இரண்டு பொருள்களில் இராததால் மற்றொன்றும் (ஸம்யோகமும்) அங்ஙனம் இருப்பதில்லை என்றால், ஒவ்வொரு பொருளுக்கும் தனித்தனியே இருக்கும் இயல்புகள் அழிய நேரிடும், என அஃது மறுக்கப்படுகிறது).

அந்த ஸம்யோகம் கார்ய ஸம்யோகம் அகார்ய ஸம்யோகம் என இரு வகைப்படும். கார்ய ஸம்யோகம் செயலுள்ள பொருள்களிலும் (மூர்தங்களிலும்) பரிமிதா பரிமிதங்களிலும் (செயலுள்ள செயலற்ற பொருள்களிலும்) இருக்கிறது. அது இரு பொருள்களுடைய தூண்டுதலாலோ ஒன்றன் தூண்டுதலாலோ தோன்றும். இரண்டு ஆடுகளின் சேர்க்கை இரண்டு பொருள்களின் தூண்டுதலுக்கு எடுத்துக் காட்டாகும். மரக்கட்டை, ச்யேநப்பறவை இவற்றின் சேர்க்கை ஒரு பொருளின் தூண்டுதலால் ஏற்படும் சேர்க்கைக்கு எடுத்துக் காட்டாகும். ஸம்யோகத்தால் (சேர்க்கையால்) தோன்றும் ஸம்யோகமும் உண்டு என்று வைசேஷிகர்கள் வர்ணிக்கின்றனர். அவயவ ஸமுதாயத்தைத் தவிர அயவியை நாம் அங்கீகரிக்காததால் அஃது ஏற்கத்தக்கதன்று. அவயவங்களின் சேர்க்கை யல்லவா கூட்டத்தின் சேர்க்கை. இப்பொழுது ஓரம்சத்துடன் (ஒரு கூறுடன்) சேர்ந்துள்ளது என்றே நமக்கு ப்ரதீதி (அறிவு) ஏற்படுவதாலும், கூட்டம் சேர்ந்துள்ளது என்று ப்ரதீதி ஏற்படாததாலும் அவயவ ஸம்யோகமே ஸங்காத ஸம்யோகம் ஆகும் (ஸங்காதம் - கூட்டம்.) அவயவியை அங்கீகரித்தாலும் எந்தக் காரணத்துடன் எப்பொழுதும் அவயவிசேர்கிறதோ அதே காரணத்துடன் அப்பொழுதே அவயவியும் சேரட்டும் என்றால், அவயவமான கைக்கும்புத்தகத்திற்கும் சேர்க்கை தோன்றியவுடன், அவயவியான தேவதத்தனுக்கும் புத்தகத்திற்கும் ஸம்யோகம்

ஏற்றுக் கொள்ளப்பட மாட்டாது. துணிநிறத்திற்கு ஸமவாயிகாரணமான துணிக்கு ஸமவாயி காரணமான நூலில் நூலினுடைய நிறம் இருப்பதால் துணியில் உள்ள நிறத்திற்கு நூலின் நிறம் அஸமவாயிகாரணம் என்று தருக்க நூல் வல்லுநர் கூறுவர். அதைப் போல், கையசைவு, தேவதத்தனின் புத்தகம் இவற்றின் சேர்க்கைக்கு அஸமவாயி காரணமாகிறது. அதனாலேயே, தேவதத்த புத்தகச் சேர்க்கை உண்டாவதால் ஸம்யோகத்தால் தோன்றும் ஸம்யோகம் இல்லை. கையசைவால் உடலில் சேர்க்கையை ஒப்புக் கொண்டால் செயல் அவ்யாப்ய வ்ருத்தியாக நேரிடும் (ஏக தேசத்தில் இருப்பதாக நேரிடும்) ஸம்யோகம் போல்தான் இராத இடத்தில் இருப்பை ஏற்றுக் கொண்டு, கையசைவால் கையுடன் கூடிய உடலுக்கும் அசைவை அங்கீகரித்து அதன் வாயிலாகவாவது அங்கு ஸம்யோகத்தை நிலை நாட்டுகிறோம். க்ரியைக்கும் ஸம்யோகத்தைப் போல் தானிருக்கும் இடத்தில் (பொருளில் மரம் முதலியவற்றில்) அந்யாவச்சேதேந - வேறு ப்ரதேசத்தில் தன் இன்மையையும் அங்கீகரிக்கிறோம் என்பது கருத்து). வேறொருவனால் கொண்டு வரப்பட்ட புத்தகத்துடன் தேவ தத்தனுடைய கை சேரும் போது, ஏன் தேவதத்தனுடன் புத்தகம் சேர்வதில்லை ? (இங்கு அவர்களே சேர்வதில்லை என்று மொழிகின்றனர்). தேவதத்தனுடைய கையும் புத்தகமும் செயலற்றிருக்கின்றன. ஒன்றை ஒன்று எதிர்நோக்கி இருப்பதும் ஸமம். ஆகவே, அங்கு ஸம்யோகத்தாலுண்டாகும் ஸம்யோகத்தை அங்கீகரிக்காததால் ஸம்யோகஜஸம்யோகம் இல்லை. இங்ஙனம் ஸம்யோகஜஸம்யோகம் இல்லை என்று சொன்னதால், விபாகத்தால் (பிரிவால்) ஏற்படும் விபாகமும் ஸம்யோக நாசத்தில் அடக்கப்படுகிறது.

இடைவெளியற்றனவும் அசைவற்றனவுமான இரு பொருள்களின் சேர்க்கை இரண்டாவதாகக் கூறிய அகார்ய ஸம்யோகமாகும். அது இல்லை என்பது வைசேஷிகர்களின் கருத்து. ஆனால், விபுவான (பரவிய) பொருள்கள் ஒன்றுக்கொன்று சேர்க்கையுடையவை. இடைவெளியற்ற த்ரவ்யமாகையால் அனைவரும் ஏற்றுக் கொண்ட பொருள் போல் என்னும் அநுமாநத்தால் அகார்ய ஸம்யோகம் ஸித்திக்கிறது. இடைவெளியற்ற பொருள்களுக்குச் சேர்க்கையில்லை என்றால், இடைவெளி தோன்ற நேரிடும் என்பது அவ்வநுமாநத்தின் அநிஷ்ட ப்ரஸங்கமாகும். (நைரந்தர்யமும் ஸம்யோகமும் ஒன்றை

ஒன்று விட்டுப் பிரியாததால் அநுமாநத்தால் ஸம்யோகமே ஸித்திக்கும்) என்பது கருத்து. ஸம்யோகத்தை நிலைநாட்ட விபுப் பொருள்களுக்கு உள்ள சேர்க்கைக்கு நைரந்தர்யம் காரணம் என்று அங்கீகரித்தால், அம்மதத்திலும் ஸம்யோகம் நைரந்தர்யத்துடன் சேர்ந்திருப்பதால் (ஸம்யோகத்திற்கும் நைரந்தர்யத்திற்கும் வ்யாப்தி இருப்பதால்) தானே ஸம்யோகம் கிடைக்கும். நம் மதத்திலோ நைரந்தர்யம் என்பது அருகிலுள்ள இடத்தின் சேர்க்கையேயாகும். ஏனென்றால், குணம் முதலியவற்றில் இது, நிரந்தரம் என்னும் அறிவு தோன்றுவதில்லை. கீழே கூறிய 'நிரந்தரத்ரவ்யத்வம்' என்னும் ஹேது இன்மையால், ஸம்யோகம் என்னும் ஸாத்யம் ஸித்திக்காது என்று சொல்வீர்களானால் அஃது பொருந்தாது. ஜ்ஞாபகஹேது உண்டு என்று கீழே கூறியிருப்பதால். (ஜ்ஞாபக ஹேதுவால் ஸாத்யம் ஸித்திக்கும் என்பது கருத்து) எனவே ஸாத்யம் ஸித்திக்காது என்பது மறுக்கப்படுகிறது. காரணத்தின் இன்மையால் கார்யம் மட்டும் விலகுமே யொழிய அகார்யம் (நித்யம்) அன்று. இந்த நீதி, இறைவனுடைய, அறிவு, செயல், விருப்பம் முயற்சி முதலியவற்றில் நையாயிகர்களான உங்களால் பின்பற்றப்பட்டது. அதுபோல் ஈஶ்வரன் நம் உடலில் புகுவதால் அவ்வப் பொருள்கள் செயல்படுகின்றன. எனவே, விபுவான நித்தியப் பொருள்களுக்கும் நித்திய ஸம்யோகம் உண்டு. அங்ஙனமே (இறைவன் எங்கும் நிறைந்தவன்) (உள்ளும் புறமும் எல்லாப் பொருள்களிலும் நாராயணன் பரவியுள்ளான்) என்பவை போன்ற உபநிடதச் சொற்றொடர்கள் ஓதுகின்றன. இவ்வாறுயின், 'வெளியிலும்' என்பதால், இறைவனுடைய அறிவைத் தவிர்த்த ஏனைய அறிவுகளனைத்தும் (அவிபு) சிறியவை என்று ஏற்படுமே என்றால் அதற்கு வெளி இடத்தில் உள்ள பொருள்களை மட்டுமே 'பஹி: (வெளி) என்னும் சொல் குறிப்பிடுகிறது என்று பொருள் கொள்வதால் அஃது பொருந்தாக் கூற்றாகும். அவ்வாறின்றி, உடல் உள்ளேயுள்ள ஜீவனுடைய அறிவு, வெளியிலுள்ள பொருள்கள் ஆகிய எல்லாவற்றையும் 'பஹி:' என்னும் சொல் குறிப்பிட்டால் ஈச்வரனுடைய தர்மபூத ஜ்ஞாநமும் அவிபு ஆக நேரும்.

இதைப்பற்றிய வேறு அநுமாநங்களாவன (விகீதமான (விவாதத்திற்குரிய) விபுத்ரவ்யமானது விபுத்ரவ்யத்தின்

என்னும் அநுமாநத்தால் விபு த்ரவ்யத்தில் விபுத்ர்வ்யத்தின் சேர்க்கை ஸித்திக்கிறது. இவ்வாறு சொன்னால் த்ரவ்யமாயிருப்பவை எல்லாம் விபுத்ரவ்யத்தின் சேர்க்கையைக் கொண்டவை என்னும் வ்யாப்தியின் பலத்தால் ஈப்ஶ்வரனுடைய அறிவுக்கே தன்னுடன் சேர்க்கை ஏற்பட நேரும் என்பது நன்றன்று. விபுத்ரவ்யங்கள் பலவாதலால் தங்களின் வேறுபட்ட விபுத்ரவ்யங்களின் சேர்க்கையால் ஸாத்யமான விபு ஸம்யோகம் ஸித்திப்பது பொருந்துவதால் பூர்வபக்ஷம் தவறு எனக் கூறி மறுக்க. இவ்வாறே, விவாதத்திற்கு உரியது ஈப்ஶ்வரனுடன் சேர்ந்தது த்ரவ்யமாயிருப்பதால் குடம் போல்) ஈச்வரனுவது காலத்துடன் சேர்ந்தவன் த்ரவ்யமாயிப்பதால் குடம் போல் என்னும் அநுமாநங்களால் விபுக்களுக்குச் சேர்க்கை ஸித்திக்கிறது. இங்ஙனம் காலத்தின் சேர்க்கையை இறைவனுக்கு அங்கீகரித்தால் இறைவன் காலத்தின் விகாரமாக நேரும் என்று கூறுவீராயின் அக்காலமும் இறைவனாலேயே விகாரமடைவதால் அக்கூற்று பொருந்தாக் கூற்று என மறுக்கப்படுகிறது. (இறைவனால் விகாரமடைந்த காலம் இறைவனுடைய விகாரத்தைக் குறித்துக் காரணமாக முடியாது என்பது கருத்து).

மேலும் (அவ்விறைவன் காலத்தைச் சமைக்கிறன் (விகாரப்படுத்துகிறன்) இறைவனை விகாரப்படுத்த அக்காலத்தால் இயலாது) என்ற சிறந்த வேத வாக்யம் இருப்பதாலும் இறைவன் காலத்தின் விகாரமாகமாட்டான். இங்ஙனமாயின், பட்டபராசரர் (மநம் அணு என்று நிலைநிறுத்தும் போது விபுக்களின் சேர்க்கை கண்டிக்கப்பட்டது என்று சொல்வதிலிருந்து, விபுவான பொருள்களுக்குச் சேர்க்கை இல்லை என்று தோன்றுகிறதே என்றால், அதுவும் (ஒரே காலத்தில் ரூபம், ரஸம், கந்தம், ஸ்பர்சம் இவற்றிற்குப் பொருள்களின் தொடர்பு இருந்தாலும் ஒரே காலத்தில் எல்லாவற்றிற்கும் அறிவு வராமைக்கு எல்லாவற்றுடனும் மனத்தின் தொடர்பிராமையே காரணமாகும் என்னும் கருத்தைக் கொண்டதாகும்.

(ஆத்மா பொறிகள், பொருள்கள் இவற்றின் சேர்க்கை இருக்கும் பொழுது, ஒரு பொருளைப் பற்றிய அறிவுக்கும், மற்றொன்றைப் பற்றிய அறிவின்மைக்கும் மனமே காரணமாகும்) என்று மனம் இருப்பதை ஒன்றன் அறிவாலும், ஒன்றன் அறிவின்மையாலும் தெரிந்து ...

அறிவிக்கும் கௌதமர், கணாதர் முதலியோர் இயற்றிய ஸூத்ரங்களைக் கையாள நேர்வதால், அந்த அந்த மதக் கொளகையின் மிகுதியான ஸ்ம்ருதியால் (ஞாபகத்தால்) தன் மதத்தை மறந்து அவ்வாறு கூறப்பட்டது என நினைக்கிறோம். அதனாலேயே காலம் ப்ரத்யக்ஷப்ரமாணத்தால் அறியப்படுவதன்று என்றும் மொழியப்பட்டது. சிலர், மநம் அணு என்று நிலைநாட்டும் பொழுது, (அஜ ஸம்யோகம்) - 'ஆடுகளின் சேர்க்கை' இராவிடின் தவறென்றுமில்லை என்றனர். மற்றும் சிலர், ஸ்தம்பம் (கம்பம்) முதலியவை விபுப் பொருள்களுடன் சேர்வதை எந்த ப்ரமாணத்தால் அறியலாம்? ப்ரத்யக்ஷத்தை ப்ரமாணமாகக் கூற முடியாது. ஏனென்றால், கம்பம் கண்ணால் பார்க்கப்படுகிறது. விபுப் பொருள்களைக் கண்ணால் காண முடிவதில்லை. அநுமாநம் அதில் ப்ரமாணம் என்றும் கூற முடியாது. க்ரியையையுடைய இரண்டு பொருள்களையே அநுமாநம் விஷயீகரிக்கும் (இங்கோ விபுப் பொருள்களில் க்ரியையின்மையின் அநுமாநம் விஷயீகரிக்காது என்பது கருத்து) என்று கேட்டனர். அதற்கு, (பரத்வம், அபரத்வம், உடல் செல்வது உடலின் விகாரம், மேல் நோக்கி எரிதல் முதலியவற்றுக்காக விபுப் பொருள்களுடன் சேர்க்கையை நிச்சயமாக அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்று விடை கூறினர். (இதிலிருந்து மூர்தம், அமூர்தம் ஆகிய த்ரவ்யங்களுடைய சேர்க்கைக்கு மட்டும் காரணம் காட்டி உரைத்ததால் அமூர்தத்ரவ்யங்களுக்குச் சேர்க்கை இல்லை என்பது பெறப்படுகிறது என்றால் இங்ஙனம் தோன்றிய கேள்விக்கு முன்பே (பரஸித்தாந்த ஸம்ஸ்கார...) என்று விடை கூறியுள்ளோம்.

மூர்தத்ரவ்யங்களில் உள்ள விகாரம் ஸித்திக்க விபுப் பொருட் சேர்க்கையை அங்கீகரிப்பது போல் காலம் முதலியவற்றிலுள்ள விகாரம் ஸித்திக்க இறைவனுடைய சேர்க்கையையும் அவச்யம் அங்கீகரிக்க வேண்டும். அவ்வாறு அங்கீகரிக்காவிட்டால் காலம் முதலியவை இறைவனுக்கு உட லாகாமற் போகும்.

१७. ''शक्तिनिरूपणम्''

अथ शक्तिः। सर्वकारणानां कारणत्वनिर्वाहकः कश्चित् अद्रव्यविशेषः

स्वरूपसहकारिवैकल्याभावेऽपि यदुपरोधात् दहनो नदहति सा हि अतीन्द्रिया शक्तिः। अयस्कान्तदुन्दुभिस्वनादिवृत्तिः। तेषु चैषा विशदमवगम्यते। प्रतिबन्धकाभावपर्यवसायिनां शक्तितद्धर्मनाशतदुत्पत्त्यनुत्पत्त्यादिप्रसङ्गानामन्तत आगमेन प्रतिहतिरिति। ननु अस्तु तत्सिद्धिः, तथाऽपि सा प्रतिबन्धकेन नाश्यते वा तद्धर्मो वा नाश्यते विरोधिनोः शक्त्यन्तरधर्मान्तरयोर्वा उत्पत्तिः अविशिष्टाऽपि वा कार्यं न करोति इति पञ्चसु पक्षेषु कोऽभ्युपगम्यते? इति सौहार्देनपृच्छाम इति चेत्—अस्त्वेषामन्यतमः। तर्हि पुनश्शक्त्युत्पादानियतकारणत्वप्रसङ्गपरिहारः कथमिति चेत्—इत्थम्। प्रतिबन्धकाभावसहितात् वह्निस्वरूपात् तदुत्पत्तिः अप्रतिबद्धा शक्तिर्वा कार्यकरी इत्यादिभवन्निर्वाहस्यैव शक्तौ सुवचत्वात्। सा तर्हि किमर्थं कल्प्यते? इति न च वाच्यम्; दत्तोत्तरत्वात्। ननु शक्तिः शक्ता वा? नवा? पूर्वत्र—शक्तियोगात् शक्तौ सा च शक्तिस्तथेत्यनवस्था, उत्तरत्र—तस्याः कारणत्वं न स्यात् अशक्तत्वात्, अन्यथासिकताभ्योऽपि तैलमुत्पद्येत शिलाशकलादिभ्यश्च अङ्कुरादिकमिति चेन्न; शक्त्यन्तराभावेऽपि कारणानां कार्यानुगुण्यरूपतया तस्याः सिद्धत्वात्। अन्यथा उष्णत्वं उष्णम्? नवा? पूर्वत्र-अनवस्था, उत्तरत्र – कार्यं न जनयेत् शीतवत् इत्यादि प्रसङ्गस्यापि दुर्वारत्वात्। उक्तञ्चैतत् भगवता पराशरेण—

''शक्तयः सर्वभावानामचिन्त्यज्ञानगोचराः।
यतोऽतो ब्रह्मणस्तास्तु सर्गाद्या भावशक्तयः।
भवन्ति तपतां श्रेष्ठ! पावकस्य यथोष्णता।'' इत्यादि।

प्रमाणसिद्धस्वभावा न कथञ्चिदपि परित्यागमर्हन्तीत्यर्थः। एवमहिर्बुध्न्य-संहितायामपि—''शक्तयः सर्वभावानामचिन्त्या अपृथक्स्थिताः'' इत्यादि। एवं सर्वत्रानुसन्धेयम्।

17. ''ஶக்தியை நிரூபித்தல்''

ஸம்யோகத்தை நிரூபித்த பிறகு சக்தி நிரூபிக்கப்படுகிறது. உலகில் உள்ள காரணங்கள் அனைத்திலும் உள்ள காரணத்வத்தை (காரணத்தன்மை) ஏற்படுத்தும் ஓர் அத்ரவ்யம் சக்தியாகும். இஃதே சக்திக்கு இலக்கணம். தருக்கத்தாலும் (யுக்தியாலும்) வேதத்தாலும் சக்தி பெறப்படுகிறது. இடையூறான மணி, மந்த்ரம் முதலியவற்றின் அருகில் ஸ்வரூபம், ஸஹகாரி காரணங்களாகிய இவை குறைவின்றி இருப்பினும் எது தடுப்பதால் நெருப்பு கொளுத்துவதில்லையோ அது பொறிகளுக்குப் புலப்படாத சக்தியாகும். அச்சக்தி, அயக்காந்தம், துந்து பியின் ஒலி முதலியவற்றில் இருக்கிறது. அவற்றில் இச்சக்தி நன்கு புலப்படுகிறது. சக்தி, அதன் தன்மை ஆகியவற்றின் அழிவு தாஹத்திற்கு (கொளுத்துவதற்கு) முரண்பட்ட சக்தி தோன்றுதல், அச்சக்தி தோன்றாமை முதலிய ப்ரஸங்கங்கள் (மணி மந்த்ரம் முதலியவை தீயுடன் சேர்ந்தால் நெருப்பினுடைய கொளுத்துவதற்கு முரணான ஒரு சக்தி உண்டாகிறதா ' அல்லது தாஹத்திற்கு (கொளுத்துவதற்கு சூட்டிற்கு) அநுகூலமான ஒரு தன்மை தடுக்கப்படுகிறதா ? விருத்ததர்மாபாவமே ஹேதுவாக ப்ரஸங்கிப்பதால் இரண்டாம் பக்ஷம் தள்ளப்படுகிறது. இங்ஙனமே முதல் பக்ஷத்திலும், உத்தேஜகம் (ப்ரதிபந்தகத்தைத் தடுக்கும் பொருள்). இருக்கும் பொழுதும் தாஹம் ஏற்படாமல் போகும் என்பவை போன்ற ப்ரஸங்கங்கள்) ப்ரதிபந்தகாபாவத்தில் முடிவடைகின்றன. இவை வேத வாக்ய ப்ரமாணத்தால் நீக்கப்படுகின்றன. ஆயின் சக்தி ஸித்திக்கட்டும். அது ப்ரதிபந்தகத்தால் (இடையூறான பொருளால்) அழிக்கப்படுகிறதா ? சக்தியின் தன்மை அழிக்கப்படுகிறதா ?வேறு சக்தியோ, முரண்பட்ட வேறு தன்மையோ தோன்றுகிறதா ? ஒன்றும் தோற்றுவிக்கப்படவும் இல்லை, அழிக்கவும் படவில்லை, முன்னிருந்த நிலையே செயலைச் செய்யவில்லையா ? என்னும் ஐந்து பக்ஷங்களில் எதை அங்கீகரிக்கிறாய் ? என்று ஸ்நேக பாவத்துடன் கேட்கிறோம். என்று பூர்வபக்ஷி கேட்டால் . பதில் கூறுகிறோம் - மறுபடியும் சக்தி தோன்றினால் காரணம் அநியதமாகும் என்னும் ப்ரஸங்கம் வரும். அதற்குப் பரிஹாரம் எப்படி என்றால், ப்ரதி பந்தகாபாவத்துடன் கூடிய நெருப்பிலிருந்து அச்சக்தி (தாஹத்திற்கு அநுகூலமான

உண்டாக்குகிறது என்றே பதில் கூறுகிறேம் (ப்ரதிபந்த காபாவம் தாஹத்தை மணி தடுக்கிறது. எனவே அது ப்ரதிபந்தகம், அந்த மணியின் இன்மை ப்ரதி பந்தகா பாவம் ஆகும்) அதுவே தக்க விடையாகும். ப்ரதி பந்தகாபாவத்தாலேயே கார்யம் தோன்றும் போது, இடையில் ஏன் சக்தியைக் கற்பிக்க வேண்டும்? என்று பூர்வக்ஷி கேட்பது தவறு. ஏற்கனவே ச்ருதி ப்ரமாணத்தால் இந்த ப்ரஸங்கங்கள் தலைதூக்கா என்று பதில் கூறியுள்ளோம் ஆகமத்தில் சக்தி ஓதப்பட்டுள்ளது. அதனால் சக்தியை அப்படியே ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும்.

சக்தி, சக்தியால் தோன்றுகிறதா? இல்லையா (சக்தியில் சக்தி உண்டா? இல்லையா?) சக்தியானது சக்தியுடையது என்பதை ஸாதிப்பதற்காக வேறொரு சக்தியின் தொடர்பை அங்கீகரிக்க வேண்டியிருக்கிறது. அச்சக்தியும் மற்றொரு சக்தியை அபேக்ஷிக்கிறது. அதனால் அநவஸ்தை என்னும் தோஷம் வரும். சக்தி சக்தையன்று (சக்தியில் சக்தி இல்லை) என்றுல் அச்சக்தி அசக்தையாதலால் அது காரணமாகாமற் போகும். அசக்தமானதும் காரணமாகலாம். என்றுல் மணலிலிருந்து எண்ணெய்யும் கல் துண்டுகளிலிருந்து முளையும் (அங்குரமும்) தோன்றட்டும் என்று கேள்வி தோன்றும் என்று மொழிவதும் நன்றன்று. சக்தியில் வேறு சக்தி இராவிட்டாலும், காரணங்களெல்லாம் காரியம் தோன்றுவதற்கேற்ற ஆற்றலைப் பெற்றிருப்பதால் (அவ்வாற்றலே சக்தியாகும்) என்று சக்தி ஸித்திக்கிறது. அங்ஙனமிராவிடின், உஷ்ண ஸ்பர்சம் (சுடுதல்) உஷ்ணத்திற்கு ஆச்ரயமா? (இருப்பிடமா) இல்லையா? (உஷ்ண ஸ்பர்சத்தில் உஷ்ணம் உண்டா? இல்லையா?) உஷ்ணம் உண்டு என்றுல் முன் மொழிந்தது போல் அநவஸ்தை வரும். இல்லை என்றுல், கார்யத்தை அது தோற்றுவிக்காது, என்பன போன்ற ப்ரஸங்கங்களைத் தடுக்க இயலாது. பூஜ்யரான பராசரரும், தவம் செய்பவர்களுள் சிறந்தவனே! நெருப்பில் உஷ்ண ஸ்பர்சம் இருப்பது போல், உலகிலுள்ள எல்லாப் பொருள்களிலும் நினைக்க முடியாத அறிவில் விஷயமான சக்திகள் உள்ளன. அதனால், உலகைப் படைப்பதற்குத் தக்க இயல்பான சக்திகள் ப்ரஹ்மத்திற்கு இருக்கின்றன. என்னும் ப்ரமாணங்களால் ஏற்பட்ட தன்மைகள் சிறிதும் விடத்தகாதவை என்பது கருத்தாகும் என்றுர். இங்ஙனம் அஹிர் புத்ன்ய ஸம்ஹிதையிலும் (நினைக்க முடியாத விட்டுப் பிரியாத சக்திகள் எல்லாப்

உள்ளன) என்று சொல்லப்பட்டு உள்ளது. இவ்வாறே எல்லா விடங்களிலும் அநுஸந்திக்க வேண்டும்.

१८. शक्तिविषये इतरपक्षनिरूपणम्

इतरे तु एवं वदन्ति—सर्वकारणानां सन्निधिमात्रोपकारिणी शक्तिः। तामन्तरेण निस्सारमखिलम्; अशक्तत्वात् तथाऽन्वय-व्यतिरेकात्। अत एव सा विशेषणतया स्फुरन्त्यपि वस्तुतः प्रधानभूता। सर्वत्रैका-कल्पनालाघवात्। तदुक्तम् – "एकैव तु परा शक्तिर्ज्ञानानन्दक्रियामयी" इति। निर्विकारा; तत्सम्बन्धिगत्वात् विकाराणाम्। न शक्त्यन्तरमपेक्षते; शक्तत्वादनवस्थानाच्च। अपर्यनुयोज्यवैभवा चेयम्; अघटितघटकतया धर्मिग्राहकसिद्धेः। एकत्वादेव देशकालापरिच्छिन्ना। तदुक्तम्–"व्यापिका तु परा शक्तिर्व्याप्यं विश्वमिदञ्जगत्" इति। सर्वाकारोल्लासिनीत्वात् वस्तुपरिच्छेद-रहिता। अचिच्छक्तिरूपेण सकला। निष्कृष्टचिच्छक्तिरूपेण निष्कला। तां कार्यकारणरूपप्रपञ्चकञ्चुकितां प्रपञ्चप्रलयवतीमेव तत्परतो भावयेदिति। तदन्ये न मन्यन्ते। तथाहि–न तावत् प्रधानभूता; तद्विशिष्टस्यैव तत्त्वात्। अत एव नोपादानत्वादिकमप्यस्याः। प्रागुत्तरावधिव्यतिरिक्तपरिणामस्तु नेष्यत एव। नापि सर्वत्रैका; प्रतिवस्तुनियततयैव तत्सिद्धेः। नापि सर्वत्र नित्या; अनित्येषु नित्यत्वे प्रमाणाभावात्। नाप्यनादिः; कारणैः सहैवस्वरूपलाभात्। नाप्यपर्यनुयोज्यवैभवा; प्रतिनियतविषयत्वात्। एवं तु वस्तुपरिच्छेद-वत्त्वमपि सिद्धम्। ननु ब्रह्मशक्तिरेव सर्वेषां शक्तिः तद्विषयतया शक्तत्वं नियतविषयत्वञ्चान्येषामस्तु, किं सर्वत्र शक्तिभेदाभ्युपगमेन? इति चेन्न; प्रत्येकं शक्त्याश्रयत्वव्यपदेशस्वारस्याबाधात्। यद्यपि ब्रह्मशक्तिस्तु न शक्त्यन्तरवत् तथाऽपि तच्छक्तिरित्येव सिद्धेः। तत्प्रधानत्वसमत्व-वचनान्यपि विवक्षया घटन्ते। अधिकत्ववचनानि तु न सन्त्येव।

इति सयूथ्यवादः आत्मसिद्धौ भगवद्यामुनमुनिवचनम् - "सर्वद्रव्येषु तत्कार्यसमधिगम्यस्तत्प्रतियोगिशक्त्याख्यो गुणः साधारणः" इति। अत्र सर्वद्रव्येष्वित्यस्य द्रव्येष्वेवेत्यवधारणं केचिदिच्छन्ति । सर्वेषु द्रव्येष्वस्त्येवेत्यन्ये। उक्तञ्च वरदविष्णुमिश्रैः– "शक्तेर्गुणत्वेऽपि गुणकर्मणोस्तत्सम्भवः" इति। पूर्वस्मिन् पक्षे द्रव्यगतयैव शक्त्या समानाधिकरणयारूपरसादीनां शक्तत्वम्, इतरस्मिंस्तु पक्षे रूपादिष्वपि शक्तिरस्ति। एवं द्रव्यमात्रे रूपादिष्वपीति वृत्तिस्तावत् यथाकथञ्चिदस्तु शक्तिमात्रं साम्प्रदायिकमिति स्थितम्। भाष्यकारैरपि शक्तिः शरीरनिरूपणेऽभिहिता–"अग्न्यादेः शक्तिप्रतिबन्धात् औष्ण्याद्यनुदयः।" इति। ननु "स्वशक्त्या वस्तु वस्तुताम्" इत्यत्र शक्तिशब्दः सहकार्यर्थतया स्थापितो भाष्यकारैः यथा–"स्वशक्त्यास्वकर्मणैव देवादिवस्तुताप्राप्तिः इति। तथा–"अघस्य विनाशकरणमुत्पन्नायास्तच्छक्तेर्विनाशकरणम्, शक्तिरपि परमपुरुषाप्रीतिरेव" इत्युक्तम्। तथा भगवता पराशरेणापि–

"विष्णुशक्तिः परा प्रोक्ता क्षेत्रज्ञाख्या तथाऽपरा।
अविद्याकर्मसंज्ञाऽन्या तृतीया शक्तिरिष्यते॥

यया क्षेत्रज्ञशक्तिस्सा वेष्टिता नृप ! सर्वगा।
समस्ताः शक्तयश्चैता नृप ! यत्र प्रतिष्ठिताः॥

तद्विश्वरूपवैरूप्यं रूपमन्यद्धरेर्महत्।
परस्य ब्रह्मणः शक्तिस्तथेदमखिलं जगत्॥"

इत्यादिषु शक्तिशब्दो हि अपृथक्सिद्धविशेषणमात्रे प्रयुक्तः। तथा वेदार्थसंग्रहे "शक्तयः सर्वभावानामचिन्त्य–" इत्यस्य व्याख्याने – "अतोविचित्रानन्तशक्तियुक्तं ब्रह्मेत्यर्थः" इत्युक्त्वा "तदाह–

"जगदेतन्महाश्चर्यं रूपं यस्य महात्मनः।
तेनाश्चर्यवरेणाहं भवता कृष्ण ! सङ्गतः॥" इति।" इत्याद्युक्तम्।

तत्र च शक्तिशब्दार्थतया ''जगदेतन्महाश्चर्यं रूपं यस्य'' इत्युक्त्या नातिरिक्ता शक्तिरिष्यते इत्यवगम्यते। स्यादेवं, नैतावता शक्तिलक्षणधर्मविशेषस्य अनभिमतत्वसिद्धिः; मणिमन्त्रादिप्रतिबन्धार्हतया दाहादिकार्यहेतु भूतायाःशक्तेः साक्षादुक्तत्वात्। गौण्या लक्षणया वा वृत्त्या तत्रतत्र शक्तिशब्दप्रयोगास्तु न तद्वस्तूनां शक्तिरूपत्वप्रतिपादनपराः। कर्मणां जीवशक्तित्वव्यपदेशः परमपुरुषप्रीत्यप्रीत्योः कर्मशक्तित्वव्यपदेशश्च तत्तदधीनोत्पत्तित्वेन तत्तत्परत्रत्र्य मात्रात्। अत एव क्षेत्रज्ञाविद्यादीनां जगतश्च परब्रह्मशक्तित्वव्यपदेशोऽपिनिरतिशयशक्ति मूलत्वाद्वा अत्र विष्णोः शक्तित्वव्यपदेशस्तु शक्तिशक्तिमतोरभेदोपचारात्। यत्तु ''विचित्रानन्तशक्तियुक्तम्'' इत्यत्र ''जगदेतन्महाश्चर्यम्'' इति वचनोदाहरणं तत्र विचित्रजकत्स्रष्टृतया विचित्रशक्तियुक्ततोपपादनार्थम्। अतोनकश्चिद्विरोध इति अतः शक्तिर्नाम धर्मविशेषः सिद्धः॥

18. சக்தி விஷயத்தில் வேறு பக்ஷத்தை நிரூபித்தல்

வேறு சிலர் இங்ஙனம் மொழிகின்றனர். காரணங்களனைத்தையும் சேர்த்து வைப்பது சக்தியாகும். சக்தியில்லையேல் உலகமே ஸாரமற்றது. ஏனென்றால், சக்தி இராவிடின் ஒரு கார்யமும் உண்டாகாது. மேலும் சக்தியிருந்தால் கார்யம் உண்டாகிறது. அஃதில்லையேல் கார்யம் தோன்றுவதில்லை என்னும் அந்வயவ்யதிரேகமும் இருக்கிறது. அதனாலேயே, அந்தச் சக்தியானது விசேஷணமாகத் தோன்றினாலும் (சக்தம் - என்ற சொல்லிற்குச் சக்தியுடன் கூடியது) என்பது பொருள். அதில் சக்தி என்பது தர்மமாக - தன்மையாக) இருப்பதால் அது விசேஷணமாகும் என்பது கருத்து) உண்மையில் அது ப்ரதானமே (விசேஷ்யமே) ஆகும். கற்பிப்பதில் லாகவம் (சுருக்கம்) இருப்பதால் அச்சக்தி ஒன்றேயாகும். (சக்தி என்பது தர்மம். சக்தியையுடையது தர்மீ. அந்த தர்மியைக் கற்பிப்பதை விட தர்மத்தை மட்டும் கற்பிப்பதால் லாகவம் உண்டு, என்பது கருத்து). அங்ஙனமே, ஞானம் ஆநந்தம் க்ரியை (செயல்) இவற்றின் வடிவமான உயர்ந்த (சிறந்த) சக்தி ஒன்றேயாகும்.

அங்கீகரித்தால் அநவஸ்தை வருவதாலும் அது வேறொரு சக்தியை வேண்டுவதில்லை. அஃது சேர்த்து வைக்க இயலாதவற்றையெல்லாம் சேர்த்து வைக்கிறது. அதை அறிவிக்கும் ப்ரமாணம் அங்ஙனமே தெரிவிக்கிறது. அதனால் அதன் பெருமையை இவ்வளவென்று சொல்ல முடியாது. அஃது ஒன்றுதலால் தேசம் காலம் இவற்றிற்கு உட்படாதது (சக்தி ஒன்றுயினும் தேச கால பரிச்சிந்நமாயிருந்தால் எல்லா விடங்களிலும் எப்பொழுதும் கார்யம் தோன்றுமற் போகும். அதனால் அஃது தேச காலாபரிச்சிந்நா என்பது கருத்து. அவ்வாறே சிறந்த சக்தியானது வ்யாபிகா (தேசம் காலம் இவற்றைக் கடந்தது. இவ்வுலகத்தை அஃது வ்யாபித்துள்ளது என்று நவிலப்பட்டது. அசித்துடன் கூடி உலகில் உள்ள பொருள்கள் அனைத்தின் வடிவமாகப் பரிணமிப்பதால் அதற்கு வஸ்து பரிச்சேதம் இல்லை. (பரிச்சேதம் என்பதற்கு அளவு என்று பொருள்) அது கால பரிச்சேதம், தேச பரிச்சேதம், வஸ்து பரிச்சேதம் என மூன்று வகைப்படும். ஒரு பொருள் இன்றுதான் உண்டு நாளை இல்லை என்பது கால பரிச்சேதமாகும். இந்த இடத்தில்தான் உண்டு வேறிடத்தில் இல்லை என்பது தேச பரிச்சேதமாகும். இப்பொருள் அப்பொருளாக ஆகாது என்பது வஸ்து பரிச்சேதம் ஆகும். இம்மூன்றும் சக்திக்கு இராததால் அது மூன்று பரிச்சேதமும் அற்றது) அஃது அசித்துடன் சேர்ந்திருக்கும் பொழுது அவயவங்களுடன் கூடியது (ஸாவயவம்) ஆகும். சித்துடன் கூடியிருந்தால் நிரவயவம் (அவயவமற்றது) ஆகும். அஃது கார்யமும் காரணமுமான உலகத்தைச் சட்டையாக அணிந்துள்ளது. மோக்ஷ காலத்தில் உலகம் அதில் மறைந்துள்ளது. அத்தகைய சக்தியை பக்தியோடு, ப்ரபஞ்சத்தை மறைத்து வைத்துக் கொண்டிருக்கும் அச்சக்தியை த்யானிக்க வேண்டும் என்று சிலர் சொல்கின்றனர். இதனை வேறு சிலர் அங்கீகரிப்பதில்லை. (அதாவது இச்சக்தி ப்ரதானமன்று (முக்கியமன்று விசேஷ்யமன்று) அச்சக்தியுடன் கூடிய பொருளே ப்ரதானமாகும். அதனாலேயே, அஃது உபாதாநம் முதலிய காரணங்களாகவும் இருப்பதில்லை. தோன்றுதல், அழிவு ஆகியவற்றைத் தவிர வேறு விகாரம் இதற்குக் கிடையாது. ஒவ்வொரு பொருளிலும், அவ்வப் பொருள்களுக்கு ஏற்றவாறு தனித்தனியாகவே இச்சக்தி ஸித்திப்பதால் எல்லாவிடத்திலும்

ஒரே சக்தி என்று கூறுவது ஸரியன்று. இது எல்லாப் பொருள்களிலும் நித்யமன்று. ஏனென்றால், அநித்யப் பொருள்களில் சக்தி நித்யமாயிருப்பதில் ப்ரமாணம் ஒன்றுமில்லை. காரணங்களுடனேயே, சக்தி தோன்றுவதால் இஃது அநாதியன்று. விஷயங்களினுடைய வ்யவஸ்தையை அநுஸரித்து, இதை அபர்யநுயோஜ்ய வைபவம், (ஏன் என்று கேட்க முடியாத மாஹாத்ம்யத்தை உடையது) என்று சொல்ல முடியாது. அபர்யநுயோஜ்ய வைபவமாக இருந்தால் விஷயங்களின் வ்யவஸ்தை ஸித்திக்காது. அதாவது இப்பொருளில் இங்ஙனம் இருப்பதைச் சக்தியாலே தான் தீர்மானிக்க வேண்டும்,. அபர்யநுயோஜ்ய வைபவமாகயிருந்தால் வ்யவஸ்தை சொல்ல முடியாது என்பது கருத்து.) இச்சக்திக்கு உற்பத்தியும் நியதவிஷயத்வமும் (இச்சக்தி இப்பொருளிலேயே இருக்கிறது என்பதும்) ஏற்பட்டதால் இதற்கு வஸ்து பரிச்சேதமும் பெறப்பட்டது.

ப்ரஹ்ம சக்தியே எல்லாவற்றினுடைய சக்தியாகும். ப்ரஹ்மத்தை விஷயீகரிப்பதால் எல்லாப் பொருள்களும், சக்தங்களாகவும் நியதவிஷயங்களாகவும் இருக்கட்டும். ஏன் ஒவ்வொரு பொருளிலும் தனித்தனிச் சக்தியை அங்கீகரிக்க வேண்டும் ? என்று கேட்பவர் உளர் எனின், அற்றன்று. எல்லாப் பொருள்களிலும் சக்தி இருக்கிறது என்ற உலக வழக்கு அழியாமலிருக்க, தனித்தனியாகச் சக்தியை ஒப்புக் கொள்ள வேண்டும்.

ப்ரஹ்ம சக்தி, எல்லாக் கார்யங்களையும் செய்து வைப்பதால், வேறு பொருள்களிலுள்ள சக்திகளைக் காட்டிலும் சிறந்ததே. ஆயினும், ப்ரஹ்மத்தினுடைய சக்தி என்று ப்ரஹ்மத்திற்கு விசேஷணமாகவே அது தோன்றுவதால் ப்ரதாநம் (விசேஷ்யம்) என்று மொழிவது தவறாகும். சக்தியை ப்ரதாநம் என்றும் ப்ரஹ்மத்திற்குச் சமம் என்றும் சொல்லும் வாக்கியங்களை ப்ரசம் ஸாபரமாக (சக்தியின் ஏற்றத்தைத் துதிக்க வந்த வாக்கியங்களாகக் கொள்ள வேண்டும். ப்ரஹ்மத்தை விடச் சக்தி உயர்ந்தது என்னும் வாக்கியங்கள் இல்லை.)

யாமளம் முதலிய தந்த்ரங்கள் (நூல்கள்) பாசுபதாதி காரணத்தாலேயே நிராகரிக்கப்பட்டன. ஆநந்தம் ஒன்று என்னும்

பக்ஷத்திலும் அநுஸந்திக்க வேண்டும். (ஒரே ஆநந்தமானது ஜீவர்கள் அனைவரும் அநுபவிக்கும் பொருளைப் பற்றி) ஆநந்தமாயிருந்தால் அத்வைதிகள் பக்ஷத்தில் சொல்லப்பட்ட போக ஸாங்கர்யம் (ஒரு போகத்தில் மற்றொரு போகத்தின் சேர்க்கை) முதலிய தோஷங்கள் சக்தி ஒன்று என்னும் பக்ஷத்திலும் வரும் என்பது கருத்து). இந்தச் சக்தி, த்ரவ்யங்களில் மட்டும் இருக்கிறதா? அத்ரவ்யங்களிலும் உள்ளதா? என்பது தங்கள் கூட்டத்திலேயே தோன்றிய வாதமாகும். ஆத்ம ஸித்தியில் ஆளவந்தார் (யாமுந முநிவர்) (எல்லா த்ரவ்யங்களிலும் அச்சக்தியின் கார்யத்தால் அறியக் கூடியதும் அப்பொருளை விஷயீகரிப்பதுமான சக்தியென்னும் குணம் பொதுவானது) என்று ஸாதித்துள்ளார். இங்கே எல்லா த்ரவ்யங்களிலும் என்பதற்கு, த்ரவ்யங்களில் மட்டுமே என்று அவதாரணத்தை (உறுதியைச்) சிலர் விரும்புகின்றனர். வேறு சிலர் எல்லா த்ரவ்யங்களிலும் நிச்சயம் இருக்கிறது என்று நவில்கின்றனர். வரதவிஷ்ணவாசாரியர், (சக்தி குணமாயினும் குணத்திலும் கர்மாவிலும் அது இருக்கிறது) என்று சொல்லியிருக்கிறார். முதல் பக்ஷத்தில் (த்ரவ்யத்தில் மட்டுமே சக்தி உண்டு என்னும் பக்ஷத்தில்) த்ரவ்யத்தில் உள்ள சக்தியுடன் ரூபரஸாதிகளும் இருப்பதால் ரூபர ஸாதிகள் சக்தங்கள் (சக்தியையுடையவை) என்று வ்யவஹரிக்கப்படுகின்றன. இரண்டாம் பக்ஷத்தில் (த்ரவ்யேஷு ஸத்யேவ - த்ரவ்யங்களில் அவச்யம் இருக்கிறது என்னும் பக்ஷத்தில்) ரூபம் முதலியவற்றிலும் த்ரவ்யங்களில் போல் சக்தி இருக்கிறது என்பது பெறப்படுகிறது. (முதல் பக்ஷம் அந்ய யோக வ்யவச்சேதம் இரண்டாம் பக்ஷம் அயோக வ்யவச்சேதம் என்பது ஸாரம்.) இங்ஙனம், த்ரவ்யத்தில் மட்டுமோ, ரூபாதிகளிலுமோ சக்தி இருக்கிறது என்பது பெறப்பட்டதால் எப்படியாவது சக்தி உண்டு என்பது ஸம்ப்ரதாயத்தால் தோன்றிய கருத்தாகும்.

ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரும், சரீரத்தை நிரூபிக்குமிடத்தில் சக்தியைப் பற்றி மொழிந்துள்ளார். 'அக்நி முதலியவற்றின் சக்திக்கு இடையூறு ஏற்பட்டால் நெருப்பிலுள்ள வெம்மை தோன்றவில்லை' என்பதே அக்கருத்தாகும். அவ்வாறாயின், 'சக்தியால் பொருள் பொருள் தன்மையை அடைகிறது' என்னுமிடத்தில் சக்தியை ஸஹகாரிகாரணம் (துணைக் காரணம்)

தன் சக்தியால் - தன் கர்மாவினாலேயே) தேவன் முதலியவர்களாக ஆகிறான், என்று பாஷ்யகாரர் உதாஹரணமாகச் சொல்லியுள்ளார். அதனால் சக்தி என்பது ஸஹ காரிகாரணம் என்று தெரிகிறது. அவ்வாறே பாபத்தை அழிப்பதென்பது இறைவனுடைய சக்தியை அழிப்பதாகும். சக்தியும் இறைவனுடைய கோபமேயாகும். என்றும் ஸாதித்துள்ளார். பூஜ்யரான பராசரரும். ச்லோ (1) விஷ்ணு சக்தி உயர்ந்ததாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. அங்ஙனமே வேறு சக்திக்கு க்ஷேத்ரஜ்ஞன் என்பது பெயர். அவித்யை கர்மா என்னும் பெயர் கொண்டது மூன்றாவது சக்தியாகும். ச்லோ 2 மூன்றாவதான அவித்யை கர்ம என்னும் சக்தியால் எல்லா விடங்களிலும் பரவியுள்ள க்ஷேத்ரஜ்ஞ சக்தி சுற்றப்பட்டுள்ளது. கீழே சொல்லப்பட்ட சக்திகளெல்லாம் (மூன்று சக்திகளும்) ப்ரஹ்மத்திடம் நிலையாக உள்ளன. ச்லோ 3 அந்த ப்ரஹ்ம சக்தியே விச்வரூபத்தைக் காட்டிலும் விலக்ஷணமான இறைவனுடைய பெரிய வடிவம் (உடல்) ஆகும். இவ்வுலகமும் அத்தகையதே. என்னும் ச்லோகங்களில் சக்தி என்பது விட்டுப் பிரியாத விசேஷணப் பொருளில் மட்டும் ப்ரயோகிக்கப்பட்டுள்ளது. (விசேஷணம் - பொருளில் உள்ள தன்மை). வேதார்த ஸங்க்ரஹத்தில் 'சக்தய: ஸர்வ என்பதனுடைய உரையில் 'ஆச்சர்யமான எண்ணற்ற சக்திகளைக் கொண்டது ப்ரஹ்மம் என்று ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் அறிவித்துள்ளார். பிறகு ஜகதேதத் என்னுமிடத்தில் க்ருஷ்ணா, இவ்வுலகம் மஹாத்மாவான இறைவனுடைய மிக்க ஆச்சர்யமான உடலாகும். அத்தகைய அற்புதமான உன்னுடன் நான் சேர்ந்துள்ளேன்' என்று எடுத்துக் காட்டாகச் சொல்லியுள்ளார். அங்குச் சக்தி சப்தத்தின் வாயிலாக 'இந்த உலகு' என்று உலகத்தையே குறிப்பிட்டிருப்பதால் அதைக் காட்டிலும் (உலகைக் காட்டிலும்) வேறு சக்தியொன்றில்லை என்பது ஏற்படுகிறது. இதுவரை பூர்வபக்ஷம். இப்படி மொழிந்தால் சக்தி என்னும் தன்மையை அங்கீகரிக்க வில்லை என்பது கருத்தன்று. மணி, மந்த்ரம் இவற்றால் தடுத்தற்குரிய தாஹத்திற்குக் காரணமான சக்தியை நன்கு சொல்லியிருப்பதால் அச்சக்தியை இல்லை என்று சொல்ல முடியாது. கௌணீ வ்ருத்தியாலோ லக்ஷணாவ்ருத்தியாலோ பொருள்களையே சக்தி என்று குறிப்பிட்டதாகக் கொள்க. கர்மாக்களை ஜீவ சக்தி என்றும் இறைவனுடைய விருப்பம், வெறுப்பு, இவற்றைக் கர்ம சக்தி என்றும் சொல்லியது,

ஜீவாதிகளைக் காரணமாகக் கொண்டு கர்மாதிகள் உண்டா
ஜீவாதிகளுக்கு வயப்பட்டுள்ளன அவை எனக் செ
பாரதந்த்ர்யத்தால் (பிற பொருளுக்கு வயப்பட்டிருப்பதால்)
க்ஷேத்ரஜ்ஞ அவித்யா சக்திகளையும் உலகத்தையும் ப்ரஹ்ம
என்று உரைத்ததையும், உயர்ந்த சக்தியைக் காரண
கொண்டதால் எனக் கொள்க. இங்கு விஷ்ணுவையே சக்தி
குறிப்பிட்டுள்ளார் ஆசிரியர். சக்தி சக்தியையுடைய பெ
ஆகியவற்றை ஒன்றாகக் கருதி உபசார வழக்கால் அங்
கூறினாரேயொழிய இரண்டும் ஒன்றல்ல. இங்கே சிலர், வி
என்னுமிடத்தில் 'ஜகதேதத்' என்ற வாக்யத்தை உதாஹரண
காட்டியது 'இறைவன் விசித்ரமான உலகைப் படைத்
அவன் விசித்ரமான சக்தியையுடையவன்' என்
அறிவிப்பதற்கேயாகும். அதனால் சிறிதும் முரண்பாடில்லை
சொல்கின்றனர். ஆகையால் சக்தி என்னும் ஒரு தர்மம் (தன்
ஸித்தித்தது.

१९. गुरुत्वनिरूपणम्।

स्वतः पतनहेतुस्वभावो गुरुत्वम्। तच्च सलिलपृथिवी
पतनकल्प्यम्। तोलनादिदशायां स्पार्शनप्रत्यक्षमपीति केचित्। तोल
सहकारित्वात् पर्यन्तोर्ध्वभागस्पर्शे तदनुपलम्भो नदोषः। अ
मातापितृसम्बन्धग्रहणसापेक्षे ब्राह्मणत्वादौ अप्रत्यक्षत्वापातादिति।
तु आहुः – नास्ति पृथिवी सलिलस्वरूपातिरिक्तं गु
स्वरुपादेवाप्रतिबद्धात् तयोः पतनसिद्धिः। स्वभावादेव
अधिकगुरुत्वस्यापि पतनहेतुत्वम्। स च स्वभावः स्वरूपस
लाघवात्। पतनतारतम्यपलादिनियमोऽप्यवयवाधिक्यन्यूनतानिब
तदनुगुणतयैव हि पलादिनियमं स्मर्तारोऽपि निबध्नन्ति। उक्तञ्च न्य
प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे – ''अधः पतनस्वभावात्मगुरुत्वम्।त
लघुत्वम्'' इति। यदि च पतनात् किञ्चित् स्वरूपातिरिक्तं
तर्हि ऊर्ध्वज्वलनतिर्यक्पतनाभ्यां दहनपवनयोरपि द्वयमपि
स्वभावात् अदृष्टात् ईश्वरसङ्कल्पात् शक्तिविशेषाद्वा तत्सिद्धिरिति
तर्हि अत्रापि तथा स्यात् – अविशेषात्। एतदभिप्रायेण तत्रै

– ''त्रिविधं गुरुत्वम् – ऊर्ध्वतिर्यगधोभेदेन। वाय्वग्निजलानि तिर्यगूर्ध्वाधोगुरूणि'' इति। भूतद्वयनिष्ठत्वं तेषामनुपपन्नमिति चेत् भवदभिमतस्य वा कथमुपपद्यते? स्वभावा दिति चेत् - तुल्यम्। यथा च ऊर्ध्वज्वलनस्य एकभूतावान्तरव्यक्तिषु बह्वीषु वृत्तिः, तथात्रापीति भाव्यम्। सलिलमेव च अस्माकमवस्थान्तरापन्नं पृथिवीत्यतोऽपि न दोषः। तोलनादावपि प्रत्यक्षत आक्रमणमुपलभ्यते, यथा वाय्वादिभि रभिघातादिः। तावतैव तत्रापि च गुरुत्वव्यवहारः। उपलभ्यते चैतत् बलवता पुरुषेणाक्रम्यमाणेऽतिगुरुत्वप्रत्ययात्, तस्मिन्नेव च मन्दमाक्रामति मान्द्यव्यवहारात्। अतोऽनुमानतः प्रत्यक्षतो वा न भवदभिमतगुरुत्वसिद्धिः। अस्तु तर्हि सलिलपृथिवीसाधारण उपलभ्यमानो रसादिरेव पतनहेतुरिति चेन्न; तत्र अनुविधानात् पतनतारतम्यस्य, वैपरीत्योपलम्भाच्च। किं तर्हि वस्तुतो गुरुत्वम्? श्रूयताम्। शक्त्यनभ्युपगमपक्षे विलक्षणं स्वरूपमेव। तदभ्युपगमपक्षे तद्विशेष एव; सर्वत्र हेतुत्वनिर्वाहकतया अभ्युपगतायास्तस्या एवात्रापि स्वीकर्तुमुचितत्वादिति। यत्तु सांख्यैस्तमःकार्यतया पृथिवीजलयोः पतनहेतुर्गुरुत्वलक्षणोगुणविशेषोऽभ्युपगम्यते – तैस्तेजः पवनयो-रूर्ध्वतिर्यग्गमनहेतुतया सत्त्वकार्यो लघुत्वलक्षणो गुणविशेषोभ्युप-गन्तव्यः। किं तु हेतुना येन पृथिव्यादिषु गुरुत्वलघुत्वयोर्नियमं वदसि अनेनैव हेतुनापतनादिकार्यनियमोऽस्तु; मध्ये गुणान्तरकल्पनं गुरुतरम्। अतो गुरुत्वगुणकल्पनं गुरुत्वपराहतमिति॥

19. குருத்வத்தை (பளுவை) நிரூபித்தல்

ஒரு பொருள் (பழம் முதலியவை) தானே விழுவதற்குக் காரணமான குணம் குருத்வமாகும். அது நீர், பூமி இவற்றில் உள்ளது. பொருள் விழுவதால், அந்த குருத்வத்தை (பளுவை)

ப்ரத்யக்ஷத்திலும் குருத்வம் விஷயம் ஆகும் என்பது க
என்று சிலர் சொல்கின்றனர். தோலநாதிகள் (மேலே தூ
முதலியவை) ஸஹ காரி காரணங்கள். அதனால் மேல்
இடத்தைத் தொட்டாலும் குருத்வத்திற்கு ஸ்பார்சந ப்ரத்
(த்வநிந்த்ரிய ப்ரத்யக்ஷம் (தோலால் வரும் ப்ரத்
தோன்றுவதில்லை. அதனால் குற்றமில்லை. அங்ஙன
ஸஹகாரி காரணத்தை அபேக்ஷிக்கும் பொருள்களுக்கெ
ப்ரத்யக்ஷம் கிடையாது என்றால், மாதா பிதா இவ
தொடர்பை ப்ராஹ்மணத்வம் (ப்ராஹ்மணனுடைய த
என்னும் ஜாதி அபேக்ஷிப்பதால் அந்த ஜாதிக்கு ப்ரத்
வராமற் போகும்.

வேறு சிலர் பின்வருமாறு சொல்கின்றனர். பூமி, நீர் இவ
வடிவமே குருத்வம். இவற்றைத் தவிரத் தனியாக கு
என்பதொன்றில்லை. வேறொன்றால் தடுக்கப்படாத பூ
இவற்றினின்றும் பதநம் (விழுதல்) தோன்றுகிறது. அதிரிக்
(பொருளின் வேறுபட்ட (குருத்வத்தை) அங்கீகரிப்பவ
விழுவதற்கு அப்பொருளின் இயல்பே காரணம் என்ற
கூறுகின்றனர். அந்த இயல்பு கல்ப நாலாகவத்தால் பொரு
இருக்கட்டும். விழுவதில் ஏற்றத்தாழ்வு பலம் மு
நியமங்களும் அவயவங்களுடைய பெருமையின்
தாழ்வால் தோன்றியவையே. அந்த குருத்வத்திற்கு ஏற்ற
ஸ்ம்ருதியைச் செய்தவர்களும். 'த்ரஸரேண்வஷ்டகம்
தொடங்கி தசபி: தரணை: பலமேவச' என்னும் வாக்கியங்
பலம் முதலிய நியமத்தை மொழிந்தனர். ந்யாய தத்வ
ப்ரமேய பாதத்தில் ஏழாம் அதிகரணத்தில், கீழே விழு
இயல்பாகக் கொண்டதே குருத்வமாகும். அந்த குருத்வ
இன்மையே லகுத்வம் (இலேசு) ஆகும் என்று நாதமு
அருளிச் செய்தார். விழுவதைக் காட்டிலும் வே
குருத்வத்தைக் கற்பித்தால், மேல் நோக்கி எ
குறுக்கேவிழுதல், இவற்றால், தீ, காற்று இவற்றுக்கும் இ
குருத்வங்களைக் கற்பிக்க நேரும். இயல்ப
அவ்வம்மனிதனுடைய அத்ருஷ்டத்தாலோ, இறைவனு
ஸங்கல்பத்தாலோ, சக்தியின் சிறப்பாலோ, அந்த கு
ஸித்திக்கிறது (பெறப்படுகிறது) என்றால், அந்த இட
காட்டிலும் இங்கு வேறு விசேஷமின்மையால் இங்கும் அ
ஸித்திக்கலாம் என்பது ஸமாதாநமாகும். எனவே குருத்வ

தனியாகக் கற்பிக்க வேண்டாம் என்பது கருத்து. இக்கருத்தைக் கொண்டே அதே இடத்தில், மேலே, குறுக்கு, கீழ் என்னும் வேற்றுமையால் குருத்வம் மூவகைப்படும், காற்று, தீ, நீர் என்பவை குறுக்காகவும் மேலாகவும் கீழாகவும் உள்ள பளுவான பொருள்களாகும் என்று மொழிந்துள்ளார். இயல்பு அத்ருஷ்டம் முதலியவை ஒவ்வொரு பொருளுக்கே உரியவை. அவை இரு பூதங்களில் (பொருள்களில்) இருக்கின்றன என்று கீழே கூறியது பொருந்தாது என்றால், நீ கூறும் குருத்வம் மட்டும் எவ்வாறு பல பொருள்களில் இருக்க முடியும்? ஸ்வபாவத்தால் (இயற்கையால்) அங்ஙனம் பல பொருள்களில் இருக்கலாம் என்றால், ஸ்வபாவம், அத்ருஷ்டம் முதலியனவும் அவ்வாறு இயற்கையால் இருக்கலாம் என்பது ஸமமாகும். மேல் நோக்கி எரிவதற்கு அநுகூலமான தன்மை அந்த அந்த நெருப்பின் வேறுபடாதாயினும், ஒரே நெருப்பு ஜாதியைச் சேர்ந்த பல நெருப்புகளில் இருப்பது போல், இயற்கை அத்ருஷ்டம் முதலியனவும் பொருளின் வேறுபடாது இருப்பினும் பல பூதங்களில் இருப்பதில் குறையொன்றுமில்லை. தண்ணீரே வேறு நிலையை அடைந்திருப்பதே பூமி என்று நாங்கள் சொல்கிறோம். அதனால் இரு பூதங்களில் இருக்கிறதே என்ற குற்றமும் கூற முடியாது. தண்ணீரேயல்லவா பூமியாக மாறுகிறது என்பது கருத்து. பொருளை அசைக்கும் பொழுது ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தால் அபிகாதமே (உராய்வதே) புலப்படுகிறது (குருத்வமற்ற வாயுவினால் அபிகாதம் புலப்படுவது போல் தோலந (அசைக்கும்) தசையிலும் அபிகாதமே ஏற்படுகிறது குருத்வமன்று) என்பது கருத்து. அவ்வபிகாதத்தை மட்டும் கொண்டு அங்கேயும் குருத்வமுள்ளது என்று சிலர் சொல்கின்றனர்.

ஆற்றல் நிறைந்த புருஷன் வேகமாக ஆக்ரமிக்கும் போது குருத்வம் என்னும் அறிவாலும், அதே மனிதன் மெல்ல ஆக்ரமிக்கும் போது மெல்லியது என்னும் அறிவாலும் குருத்வம் நமக்குப் புலப்படுகிறது. ஆகையால் அநுமாநத்தாலோ, ப்ரத்யக்ஷத்தாலோ நீ கூறும் குருத்வம் ஸித்திக்காது. அவ்வாறாயின், நீர், பூமி இரண்டிற்கும் பொதுவாகத் தோன்றும் சுவை முதலியனவே விழுவதற்குக் காரணம் ஆகட்டும் என்று கேட்பது நன்றன்று. அங்கே விழுவதில் ஏற்றத்தாழ்வு

यथोपलम्भमङ्गीक्रियतां यथा काठिन्यम्। स्पर्शविशेषः काठिन्यमिति चेत्; अत्रापि तथाऽस्तु – अविशेषात्। न च केवलं स्पर्शविशेषः काठिन्यम्, संयोगविशेषसापेक्षः पृथिवीत्वैकार्थसमवायी स्पर्शविशेषः द्रवत्वं तु निम्नोन्नतिलेशरहितसंयोगविशेषः। उक्तञ्च न्यायतत्त्वे प्रमेयपाद-सप्तमाधिकरणे – "विरळसंयोगप्रयुक्तस्पर्शो मृदुः। निर्विरळसंयोग-प्रयुक्तस्पर्शः कठिनः" इति। निम्नोन्नतिलेशरहितसंयोग एव किन्निबन्धनः? इति चेत् – जलत्वनिबन्धन एवेति मन्वीथाः। जलत्वं नाम किमिति चेत् – हन्त किं द्रवत्वाभिलाषेण जलत्वमपलपितुमिच्छसि, किं वा जलत्ववत् द्रवत्वसिद्धिरिति मन्यसे, नचोभयमपि युज्यते। तथापि किमिदं जलत्वमितिचेत्; जातिविशेषः। किं तस्य व्यञ्जकमिति चेत् तादृशसंयोगविशेषरूपविशेषादि। तर्हि तदभ्युपगमेन जलत्वमपि परित्यज्यतामिति चेत् – अस्तु नैतावता द्रवत्वस्य बहिर्भावः। यदि द्रवत्वं न स्यात् – क्षितितल इव सलिलेऽपि दुष्प्रवेशत्वं स्यादिति चेन्न; आकाशा दिभिर्व्यभिचारात्। स्पर्श वत्त्वेसतीतिचेन्न। पवना तपादिभिर्व्यभिराचरात्। तेषांप्रशि थिलस्वभावत्वात्। तदेव कथम्? सावकाशत्वात् तेषामिति चेन्न; अनुप लम्भात्। न हि मध्यन्दिनातपे मात्रयाऽपि अवकाशमुपलभामहे। तथाऽपि तदुप गमे अत्रापि तदभ्युपगम्यताम् – अविशेषात्। प्रवेशादियोग्यः समसंयोगविशेष एव किन्निबन्धन इति चेन्न; पवनातपादिभिस्समाधानम् यत्तु करकाद्यवस्थायां काठिन्योपलम्भात् जलत्वातिरिक्तं द्रवत्वमित्युक्तम्, तदपि न; उपष्टम्भकभेदादेव तदानीं काठिन्योपलब्धेः – यथा काञ्चनादितेजसाम्। नहि तेजसः स्वतोऽन्यतो वा काठिन्यमस्ति। नच करकाद्यवस्थासु कस्यचित् जलप्रतीतिः। नापि विद्रुतावस्थायां जलत्वद्रवत्व-योरन्यतराप्रतीतिः। येन व्यतिरेकोपलम्भः स्यात्। अपर्यायत्वं कथमिति चेत्; संयोगविशेषाद्युपाधिभेदादित्युक्तमेव। एतदेव वैशेषिकाद्यभिमतं द्रवत्वम्॥

20. தரவத்வம் என்பது தனிப்பட்ட குணம் என நிரூபித்தல்

த்ரவத்வம் என்னும் அறிவில் விஷயமாவது த்ரவத்வமாகும். அது பெருகுவதற்குக் காரணமாகும். பூமியின் விகாரமான பாலிலும், தீயின் விகாரமான ஸ்வர்ணம் (பொன்) முதலிய த்ரவ்யங்களிலும் அந்த த்ரவத்வம் புலப்படுவதால் அது நீரில் மட்டும் இல்லே. (அதாவது அது நெருப்பு, பூமி இரண்டிலும் இருக்கிறது என்பது கருத்து). ஸாம்ஸித்திக த்ரவத்வம், பாகஜத்ரவத்வம் என்று அது இரு வகைப்படும். ஸாம்ஸித்திகத்ரவத்வம் (இயல்பான பாகத்தால் தோன்ருத த்ரவத்வம்) நீரில் உள்ளது. பூமியிலும் நெருப்பிலும் பாகஜத்ரவத்வம் (பாகத்தால் உண்டான த்ரவத்வம்) இருக்கிறது. அல்லது நீரில் மட்டுமே த்ரவத்வம் உள்ளது. ஸ்வர்ணம் முதலிய த்ரவ்யங்களில் நீரில் உள்ள த்ரவத்வமே தோற்றமளிக்கிறது. எல்லாப் பொருள்களும் ஐவகைப் பூதங்களின் சேர்க்கையால் தோன்றியதால் சிற்சில காலங்களில் அவற்றின் பகுதிகள் மிகுதியாகத் தோற்றமளிக்கின்றன. இச்செய்தியை ம்ருக ஸலிலவ்ருத்தாந்தத்தில் யதார்த்தக்யாதியை ஸமர்திக்கும் போது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் தெரிவித்துள்ளார். ஆயினும் இந்த த்ரவத்வத்தை நீரின் தன்மை என்று கூற இயலாது. ஏனென்ருல் நீர் கரகமாக (கல் வடிவமாக) இருக்கும் போது அக்கரகம் கடினமாயிருப்பதால் அதனே (அத்ரவத்வத்தை) ஜலத்வ வடிவமாகக் கொள்ள முடியாது.

வேறு சிலர் த்ரவத்வம் நீரில் உள்ளது என்பது நன்றேயாகும். ஸ லிலத்வத்தைக் (நீரின் தன்மையை) காட்டிலும் வேறுபட்டது த்ரவத்வம் என்பது எப்படி ஏற்பட்டது ? பெருக்குக்குக் காரணமாக த்ரவத்வத்தைக் கற்பிக்கிருேமெனில் அந்த த்ரவத்வமும் ஸ லிலத்வத்தால் (நீரின் தன்மையால்) ஏன் ஏற்படக் கூடாது ? தீ வெம்மையுடையது என்ற விடத்தில் வெம்மை விசேஷணமாகத் தோன்றுவது போல் 'ஜலம் த்ரவம்' என்னுமிடத்திலும் த்ரவத்வம் விசேஷணமாகத் தோன்றுவதால் ஜலப் பொருளேக் காட்டிலும் த்ரவத்வம் வேறுபட்டது எனின், இங்ஙனமே ஜலத்தின் த்ரவத்வம் வேருக இருக்கட்டும். கல் கடினம் என்னுமிடத்தில், காடிந்யத்தைத் தனிக் குணமாக ஏற்பதில்லே. அதைப்போல்

ஜலத்வத்திலடங்கியது. என்று ப்ரமாணத்தை அநுஸரித்து அங்கீகரிப்பது நல்லது. ஸ்பர்சத்தின் சிறப்பே காடிந்யமாகும், எனவே அது ஸம்ஸ்தான விசேஷமன்று என்ருல், இங்கும் த்ரவத்வமும் ஸ்பர்சவிசேஷமே என்று கூறுகிருேம். இரண்டு இடங்களுக்கும் விசேஷமொன்றுமில்லை. உண்மையில் காடிந்யம் ஸ்பர்ச விசேஷம் மட்டுமன்று. ஸம்யோகத்தைத் துணையாகக் கொண்டு ப்ருதீவித்வம் என்னும் தன்மை இருக்கும் பூமியில் ஸமவாய ஸம்பந்தத்தால் இருக்கும் ஸ்பர்ச விசேஷம் (ஸ்பர்சச் சிறப்பு) ஆகும். த்ரவத்வமோவெனில் தாழ்வுயர்வறற ஸம்யோக விசேஷமாகும்.

ந்யாய தத்வத்தில், ப்ரமேய பாதத்தில் ஏழாம் அதிகரணத்தில் (இடைவெளியுடன் கூடிய சேர்க்கையால் உண்டாகும் ஸ்பர்சம் ம்ருது ஸ்பர்சம் ஆகும். இடைவெளியற்ற சேர்க்கையால் தோன்றும் ஸ்பர்சம் கடின ஸ்பர்சம் ஆகும்) என்று நாதமுநிகள் அருளிச் செய்துள்ளார். நிம்நோந்நதிலேசரஹித ஸம்யோகம் (சிறிதும் தாழ்வும் உயர்வுமற்ற ஸம்யோகம்) தோன்றக் காரணம் யாது ? என்ருல், ஜலத்தன்மையே அதற்குக் காரணம் என நினை. ஜலத்வத்தை மறைக்கிருயா ? (ஜலத்வத்தை இல்லையென்று கூறுகிருயா) ஜலத்வம் போல் த்ரவத்வமும் ஸித்திக்கிறது என்று நினைக்கிருயா ? இரண்டும் பொருந்தா. அவ்வாருயின் ஜலத்வம் என்ன என்று கேட்பாயானால், ஜலத்வம் என்பது ஒரு ஜாதி விசேஷம் என்று விடை கூறுகிருேம். அந்த ஜாதியைப் புலப்படுத்துவது முன் கூறிய ஸம்யோக விசேஷமும் ரூப விசேஷமுமாகும். ஆனால், அந்த ஸம்யோக விசேஷமோ ரூப விசேஷமோ அங்கீகரிக்கப்படட்டும் ஜலத்வம் விடப்படட்டும் என்ருல், அந்த ஸம்யோக விசேஷமோ ரூப விசேஷமோ அங்கீகரிக்கப்பட்டு ஜலத்வம் விடப்படட்டும் என்ருல் தனியான ஜலத்வத்தை விடுகிருேம், என்று அங்கீகரித்தால் அதிரிக்தமான த்ரவத்வம் தனிப்பட்ட அத்ரவ்யமாக ஸித்திக்காது. தனிப்பட்ட த்ரவத்வத்தை ஏற்றுக் கொள்ளாவிட்டால் பூமியின் உள்ளே ப்ரவேசிக்க முடியாதது போல் நீரிலும் புக முடியாமற் போகுமே என்ருல், ஆகாசத்தோடு வ்யபிசாரம் வருவதால் அங்ஙனம் சொல்வது தவறு. (அதாவது அத்ரவமான பொருள்களிலெல்லாம் ப்ரவேசிக்க முடியாது. ஆகாசம் அத்ரவப் பொருள். அதில் அனைவரும் புகுகிறபடியால் ஆகாசத்தோடு வ்யபிசாரம் வரும்

என்னும் ஹேது இருப்பதால் வ்யபிசாரம் என்பது தத்வம். ஸ்பர்சம் உள்ள த்ரவத்வம், புக முடியாததற்குக் காரணம் ஆகும். ஆகாசத்தில் ஸ்பர்சமிராததால் வ்யபிசாரம் இல்லை. என்றால், காற்று, வெயில் இவற்றிலும் ஸ்பர்சமிருப்பதால் அவற்றில் வ்யபிசாரம் வரும். அசிதில ஸ்வபாவமுள்ளதும் (உடையாத இயல்பைக் கொண்டதும்) ஸ்பர்சம் உள்ளதுமான த்ரவத்வம் புக முடியாததற்குக் காரணமாகும். காற்று வெயில் முதலியவற்றில் ஹேதுவே இல்லை. எனவே வ்யபிசாரம் இல்லை என்று சொல்லுகிறோம் என்றால் (காற்று வெயில் முதலியவை சிதறும் இயல்புடையவை என்பது கருத்து) வாயு முதலியவை ப்ரசிதில ஸ்வபாவமுடையவை (சிதறும் இயல்புடையவை என்பது எப்படி? என்றால் அவை புகுவதற்கு இடமளிக்கின்றன என்று கூறுவோம் என்பதும் தவறு. ஏனென்றால் பகல் வேளை வெயிலில் சிறிதும் அவகாசத்தை (புகும் இடத்தை) நாம் காண்பதில்லை. அவகாசம் (புகும் இடம்) காணப்படாவிட்டாலும் வாயு, தீ முதலியவற்றில் அவகாசத்தை அங்கீகரிக்கிறோம், என்றால் ஜலத்திலும் அவகாசத்தை ஒப்புக் கொள் இருவர் பக்ஷங்களிலும் சிறப்பின்மையால். உள்ளே புகத் தகுதியுள்ள ஸமமான ஸம்யோகம் எதனால் ஏற்பட்டது? என்று கேட்டால் (த்ரவத்வமே அந்த ஸம்யோகத்திற்குக் காரணம் என்பது கேட்பவனின் கருத்து) அதற்குக் காற்று வெயில் இவற்றில் அவகாசம் காணப்படுவதே விடையாகும். த்ரவத்வத்தை ஏற்றுக் கொள்ளாமல் காட்சியைக் கொண்டே (ப்ரத்யக்ஷத்தாலேயே) அவகாசம் இருப்பதை அறிந்து கொள்ள முடியும்.

இங்கே சிலர், ஜலமேகரக வடிவம் கொண்ட நிலையில் வன்மை காணப்படுவதால் ஜலத்வத்தைக் காட்டிலும், தனியாக த்ரவத்வத்தை அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்று மொழிகின்றனர். அஃது நன்றன்று. உபஷ்டம் பக பேதத்தாலேயே (அது சார்ந்த இடத்தாலேயே) கரகம் வன்மையாக உள்ளது என்பதே பொருத்தமுள்ளது. அதற்குப் பொன் முதலிய தேஜஸ்ஸே உதாஹரணமாகும் (தங்கத்தில் காடிந்யம் உபஷ்டம் பகத்தாலேயே உண்டாயிற்று என்பது கருத்து). ஜலம் கரகமாயிருக்கும் பொழுது கரகத்தை ஜலம் என்று எவனும் அறிவதில்லை. அதைப்போல், உருகிய (இளகிய) நிலையில் அதனை ஜலம் என்றோ த்ரவம் என்றோ அறியாதவன் யாரும் இல்லை.

அங்ஙனம் அறியாவிட்டால் இவை (ஜலத்வம் த்ரவத்வம் ஆகியவை) வேறுபட்டவை என்று சொல்ல முடியாது. வேற்றுமை நன்கு புலப்படுவதால் இவை இரண்டும் வேறே ஆகும். ஆனால், ஜலத்வமும், த்ரவத்வமும் ஒன்றே என்பது எங்ஙனம் பொருந்தும்? என்றால், சில பொருள்களின் சேர்க்கையால் ஏற்பட்டதே அது என்பது முன்னரே கூறப்பட்டது. இப்பொழுது சொல்லப்பட்டதே வைசேஷிகர்கள் மொழிந்த திரவத்வமாகும்.

२१. स्नेहनिरूपणम्

अथ स्नेहो निरूप्यते। स्नेहप्रत्ययविषयः स्नेहः।स जलैकवृत्तिः। घृतादिषु संसर्गात् दृश्यते। न चासौ द्रवत्वमात्रम्; शातकुम्भादिद्रवाणां पांसुसंग्राहकत्वाभावात्। नापि तोयत्वमात्रम्; स्निग्धं तोयमिति पृथग्व्यवहारात्, जलप्रत्ययमन्तरेणापि मधूच्छिष्टादिषु स्निग्धमिति प्रत्ययदर्शनाच्च। तदेवं प्रत्यक्षसिद्धः: सलिलैकवर्ती पांसुग्रहणहेतुः स्नेहाख्यो गुणोऽस्तीति वैशेषिकानुसारिणः अस्मदीयाः। अन्ये त्वाहुः - स्निग्धमिति प्रत्ययस्तावदस्त्येव। स तु रूपस्पर्शविशेषादिष्वेव; न हि अन्यो गुणो विविच्योपलभ्यते। मासृण्यमात्रेण सलिलेऽपि स्निग्धप्रत्ययः, स काञ्चनादिद्रव्येष्वपि समः। यद्वा न कश्चिदपि सलिलं स्निग्धमिति जानाति, मृदादिरेव हि तथोपलभ्यते। पांसुसंग्रहणमपि सलिलत्वप्रयुक्तं सलिलत्वैकार्थसमवायिशक्तिविशेषप्रयुक्तं वा। अतः काञ्चनादिद्रवाणामसंग्राहक त्वोपपत्तिः। किञ्च यदि संग्राहकत्वात् सलिले स्नेहाख्यो गुणः स्वीक्रियते विश्लेषकत्वादग्नौ रौक्ष्याख्यं गुणान्तरमपि किं न कल्प्यते? यदि तत्र औष्ण्यादिभिरेव विश्लेषादिसिद्धिः, तर्हि अत्रापि शैत्यादिभिरेव संग्रह इति किं न स्वीक्रियते? उक्तञ्च न्यायतत्त्वे प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे – "दुष्करवियोगस्वभावसंयोगस्पर्शत्वं पिच्छिलत्वम्, सुकरवियोगस्वभावसंयोगस्पर्शत्वं विश्लिष्टत्वम्" इति। यदि च संग्रहात् स्नेहसिद्धिः, तर्हि पनसनिर्यासादिष्वपि स कल्प्येत, संग्रहातिरेकात् तेषामेव वा तत्क्लृप्तिरुचिता। यद्वा चुम्बकशिलाया इव

नियममुपलभामहे-शुष्कमृत्पिण्डादीनां सलिलसेकेन विलयस्यापि दर्शनात्। तस्मात् सलिलस्वरूपमेव सहकारिविशेषमासाद्य संग्राहकं विभेदकञ्चेति यथोपलम्भमङ्गीकार्यम्। चेतनानां तु स्नेहः प्रीतिः उपादित्सा वा, रौक्ष्यमपि दुःखं जिहासा, क्रोधो वा, अतो न गुणान्तरसिद्धिरिति॥

21. ஸ்நேஹத்தை நிருபித்தல்

த்ரவத்வத்தை நிருபித்த பிறகு ஸ்நேஹத்தை நிருபிக்கிறார். ஸ்நேஹம் என்னும் அறிவில் பொருளாயிருப்பது ஸ்நேஹமாகும். அது நீரில் மட்டும் இருக்கிறது. நெய் முதலியவற்றில் சேர்க்கையால் ஸ்நேஹம் புலப்படுகிறது. இந்த ஸ்நேஹம் த்ரவத்வமே என்பது தவறு. தங்கம் முதலிய த்ரவப்பொருள்கள் தூள்களை எடுத்துப் பிண்டமாக்கப் படுவதில்லை. எனவே அங்ஙனம் கூறக் கூடாது. ஸ்நிக்தம் தோயம் (நீரில் ஸ்நேஹம் உள்ளது.) என்று நீரின் வேறுபட்டதாக ஸ்நேஹம் வழங்கப்படுவதால் அது நீரின் தன்மையன்று. மேலும், மதூச்சிஷ்டம் (மெழுகு) முதலியவற்றில் நீர் தோன்றாமல் ஸ்நிக்தம் என்று அறிவு வருவதாலும் அஃது நீரின் தன்மையன்று. ஆகையால், அது ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தால் புலப்படுகிறது. நீரில் மட்டுமே இருக்கிறது. தூள்களைச் சேர்ப்பதற்குக் காரணமாகிறது. அதற்கு ஸ்நேஹம் என்பது பெயர். அஃது குணம் என்று வைசேஷிகர்மதத்தை அநுஸரிக்கும் எங்கள் - (ஸித்தாந்தி) மதத்தைச் சேர்ந்தவர்கள் மொழிகிறார்கள். வேறு சிலர் இங்ஙனம் கூறுகின்றனர் - ஸ்நிக்தம் என்னும் அறிவு உறுதியாக நிஶ்சயமாக உள்ளதுதான் - ஆனால், அது ரூபஸ்பர்ச விசேஷங்களிலேயே அடங்கும். ஸ்நேஹம் என்னும் வேறு குணம் அங்கே தனியாகப் புலப்படுவதில்லை. பிச்சலத்வம் (வழவழப்பால்) என்னும் மாஸ்ருண்யத்தால் நீரிலும் ஸ்நேஹ அறிவு உண்டாகிறது. அவ்வறிவு பொன் முதலியவற்றிலும் ஸமமாக இருக்கிறது. அல்லது ஒருவனும் நீர் ஸ்நேஹமுடையது என்று அறியவில்லை. மண், முதலியனவே அங்ஙனம் அறியப்படுகின்றன. தூளைக் குறிப்பதும் நீரின் தன்மையாலோ, நீரின் தன்மை இருக்கும் நீரின் சக்தியாலோ ஏற்படுகிறது. ஆதலால் தங்கம் முதலிய பொருள்கள் துகள்களை எடுக்காததும் பொருத்தமுள்ளதேயாகும். என்று

ரௌக்ஷ்யம் என்னும் வேறொரு குணம் ஏன் கற்பிக்கப்படவில்லை? அங்கே, வெம்மையே பிரிவைச் செய்கிறது என்றால், இங்கும் குளிர்ச்சியே துகள்களைச் சேர்க்கிறது என்று ஏன் அங்கீகரிக்கப்படவில்லை? ஸ்ரீமந் நாதமுநிகளும், இக்கருத்தை ந்யாய தத்வத்தில் ப்ரமேய பாதத்தின் ஏழாம் அதிகரணத்தில் (செய்ய முடியாத பிரிவை இயல்பாகக் கொண்ட ஸம்யோக ஸ்பர்சமே பிச்சிலம் என்பதாகும், செய்ய முடிகின்ற பிரிவை இயல்பாகக் கொண்ட ஸம்யோக ஸ்பர்சமே விச்லேஷமாகும்) என்று அருளியுள்ளார். துகளைச் சேர்ப்பதால் ஸ்நேஹம் ஸித்திக்கிறது என்றால், பலாவின் கோந்திலும் (பாலிலும்) அந்த ஸ்நேஹம் கற்பிக்கப்படநேரும். அல்லது ஸ்நேஹத்தை அங்கீகரிக்காமல் அப்பொருளுக்கே ஸ்நேஹத்தைக் கற்பிப்பது பொருத்தமானது. அல்லது அயக் காந்தத்தின் உட்பிரிவான சும்பகக்கல்போல் சக்திச் சிறப்பே துகள்களைச் (தூள்களைச்) சேர்க்கிறது என்று கூறுவதே பொருத்தமாகும். நீராயின் துகள்களை நிச்சயமாகச் சேர்க்கும் என்பதையும் நாம் காணவில்லை. ஏனெனில், உயர்ந்த மண் கட்டிகளில் நீரைக் கொட்டினால் அவை மறைவதையும் காண்கிறோம். ஆகையால் நீரே சிறந்த ஸஹகாரி காரணங்களுடன் சிலவற்றைச் சேர்க்கிறது, சிலவற்றைப் பிரிக்கிறது என்பதைக் கண்டபடி ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும். சேதநர்களுக்கு ஸ்நேஹமாவது விருப்பமோ வாங்கிக் கொள்ளும் விருப்பமோ ஆகும். அவர்களுக்கு ரௌக்ஷ்யமாவது. துன்பமோ விடுவதில் விருப்பமோ கோபமோ ஆகும். ஆகையால் தனிப்பட்ட குணம் ஸித்திப்பதில்லை.

२२. "वासनायाः अतिरिक्तत्वविचारः"

अनुभवजा स्मृतिहेतुर्वासना। सा कार्यकल्प्या। न तावदनुभवहेतुः स्मृतिः; तस्य चिरध्वस्तत्वात्। नापि तदुपलक्षित आत्मादिः; प्रध्वस्तस्यापि अज्ञायमानस्योपलक्षणतयाऽपि कारणत्वासम्भवात्। नापि दध्वं अतिरिक्तत्व संस्कारप्रमोषाभावप्रसङ्गात्। नापि सदृशदर्शनादिः; केवलस्यातिप्रसङ्गित्वात्, विशिष्टस्यासिद्धेः। अनुभवजनितादृष्टविशेष इति चेत्; तर्हि सिद्धा वासना। सा पुण्यापुण्यरूपा वा ततोऽन्या वा

... सापि आधेयशक्तिर्वा ततोऽन्या वा, कार्यकारणादिप्रक्रिया सर्वा समा। सा च आत्मनिष्ठा ज्ञानद्रव्यनिष्ठा वा इत्येकदेशिविवादः। तत्रानुभवस्मृत्यन्तरङ्गत्वात् ज्ञानद्रव्यनिष्ठत्वमेवोचितम्। यत्तु वरदविष्णुमिश्रैरुक्तम्—''भावनाकल्पकप्रमाणेनैव स्थिरात्माश्रयत्वकल्पनात् अस्थिरज्ञानाश्रयत्वस्य प्रमाणाभावात्'' इति, तन्नूनं परमताभिप्रायेणोक्तम्; स्वेनैव ज्ञानस्यद्रव्यत्वनित्यत्वयोः समर्थनात्। यदुक्तं समन्वयाधिकरणे भेदाभेदिमतदूषणप्रसङ्गेन विवरणकारैः—''नहि उपाधिः प्रतिसन्धाता, प्रदेशभेदस्तु तुल्यः;, नहि अन्यगतः संस्कारोऽन्यत्र प्रतिसन्धिहेतुः, यदिस्यात् तर्ह्यनियमः, अनुभवसमानाधिकरणश्चसंस्कारः'' इति; तन्नूनं धर्मभूतज्ञानस्य द्रव्यत्वमनभ्युपगच्छतां मतेनोक्तम्। अस्मन्मते तु अनुभवसंस्कारस्मृतीनां ज्ञानावस्थाविशेषरूपत्वात् न कश्चिद्दोषः। एतेन ''वासनारेणुकुण्ठितः'' इत्याद्यपि गतार्थम्॥

22. வாஸனை தனிப்பட்டது என்பதைப் பற்றிய விசாரம்

அநுபவத்தினின்று தோன்றியதும் நினைவுக்குக் காரணமாயும் இருப்பது வாஸனையாகும்.

இதுவே வாஸனைக்கு இலக்கணம். (வாஸனை - ஸம்ஸ்காரம்). அவ்வாஸனை அதன் கார்யமான ஸம்ருதியால் (நினைவால்) அநுமாநம் செய்யத்தக்கது (அதாவது நினைவால் வாஸனை இருப்பதை அறிந்து கொள்கிறோம் என்பது கருத்து). ஸ்ம்ருதிக்கு அநுபவமே காரணமாக இருக்கட்டும் இடையில் வாஸனையை ஏன் அங்கீகரிக்க வேண்டும்? என்று கேட்பது நன்றன்று. அநுபவம் வெகு காலத்திற்கு முன்பே அழிந்து விட்டதால் அதைக் காரணமாகச் சொல்ல முடியாது. அநுபவத்தோடு உபலக்ஷிதமான ஆத்மாவை ஸ்ம்ருதிக்குக் காரணமாகக் கூறலாமெனில், அநுபவத்திற்கு ஜ்ஞாநமில்லாமல் அநுபவம் உபலக்ஷணமாகவும் காரணமாகவும் இருக்க முடியாது. அநுபவ நாசத்தைக் காரணமாகச் சொல்லலாமே என்றால், சில இடங்களில் வாஸனைக்கு அழிவு ஏற்படுகிறது. அநுபவத்தின் நாசம்

நித்யமாதலால், அவ்வாஸனைஅழிவு ஏற்படாமற் போகும். ஆதலால், த்வம் ஸத்தைக் காரணமாகக் கூறக்கூடாது. நினைவுக்கு முன் பார்த்த பொருளைப் போன்ற பொருளைப் பார்ப்பது மட்டும் காரணமா? அநுபவத்துடன் கூடிய ஸத்ருசதர்சநம் (முன் பார்த்த பொருளைப் போன்ற பொருளைப் பார்ப்பது) காரணமா? கேவல ஸத்ரு சதர்சனமே காரணமானால், அதுவே ஸ்ம்ருதியைத் தோற்றுவிக்கலாமே, எதற்கு இடையில் அநுபவவாஸனையை அங்கீகரிக்க வேண்டும்? என்னும் ப்ரஸங்கம் ஏற்படும். அநுபவத்துடன் கூடிய ஸத்ருசதர்சநம் ஸ்ம்ருதிக்குக் காரணம் என்னும் இரண்டாம் பக்ஷத்தில் விசிஷ்டமே ஸித்திக்காது. (அதாவது, ஸ்ம்ருதி தோன்றும் காலத்தில் அநுபவம் அழிந்து விட்டதால், அநுபவத்துடன் கூடிய ஸத்ருசதர்சநம் இராது என்பது கருத்து). அநுபவத்தால் உண்டான அத்ருஷ்டவிசேஷமே ஸ்ம்ருதிக்குக் காரணம் ஆகட்டும் என்றால், அவ்வத்ருஷ்டம் தான் வாஸனை என்று வாஸனை ஸித்திக்கிறது. அவ்வாஸனை புண்யம் பாபம் இவற்றின் வடிவைக் கொண்டதா? அதனை விட வேறுபட்டதா? என்னும் வினாவே மீதியாயுள்ளது. அவற்றுள். புண்ய பாப வடிவம் வாஸனை என்னும் கற்பம் தவறு. அநுபவம் விதிக்கப்படாததாலும் தள்ளப்படாததாலும் அவ்வநுபவத்தால் புண்ய பாபங்கள் தோன்றா. அதனால் புண்யா புண்யங்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது என்னும் இரண்டாம் கற்பமே எஞ்சியுள்ளது. அதுவும் ஆதேயசக்தியா? (நெருப்பு எரியும் போது அதிலுள்ள தாஹத்திற்கு அநுகூலமான சக்தி போன்றது) அதனினும் வேறுபட்டதா? என்ற வினா எழுகிறது. ஸ்ம்ருதி - கார்யம், அநுபவம் காரணம் என்பது இருவராலும் அங்கீகரிக்கப்பட்டதே. அவ்வாஸனை ஆத்மாவில் இருக்கிறதா? அறிவாகிய த்ரவ்யத்தில் உள்ளதா? என்பதே மதத்தின் உட்பூசலாகும். அநுபவம், ஸ்ம்ருதி ஆகியவை அறிவின் அவஸ்தை (தன்மை) பரிணாமம். ஆதலால் அவை அறிவில் இருக்கின்றன எனவே, அநுபவத்தால் தோன்றியதும் ஸ்ம்ருதிக்குக் காரணமாயுள்ள ஸம்ஸ்காரமும் அறிவில் இருப்பதே பொருத்தமாகும். ஸ்ரீ வரதவிஷ்ணுமிச்ரர், (பாவனையைக் கற்பிக்கும் ப்ரமாணமே ஸ்திரமான ஆத்மாவை வாஸனைக்கு ஆச்ரயமாகக் கற்பிக்கிறது. அதனால் நிலையற்ற ஞானம் வாஸனைக்கு இருப்பிடம் என்பதில் ப்ரமாணம் இராததால்) என்று மொழிந்துள்ளார். இதிலிருந்து வாஸனைக்கு ஞானம் ஆச்ரயமன்று

என்பது பெறப்படுகிறது. எனவே வாஸனைக்கு அறிவு ஆச்ரயம் என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? என்றால் அஃது அயல்மதத்தைப் பின்பற்றிக் கூறிய கருத்து என மறுக்க. மேலும் அவரே ஞானம் த்ரவ்யம் அஃது நித்யம் என்று நிலைநாட்டியுள்ளார்.

ஸமந்வயாதிகரணத்தில் பேதாபேதமத்தை தூஷிக்கும் போது, விவரணகாரர், 'அந்தக்கரணம் முதலிய உபாதிகள் முன் அநுபவித்ததை நினைக்கின்றனவா? அந்தக் கரணத்துடன் கூடிய சித்ப்ரதேசம் நினைக்கிறதா? உபாதி நினைக்கிறது என்பது கொள்ளத்தக்கதன்று. அந்தக் கரணம் அசேதநமாதலால் அதனால் எப்படி நினைக்க முடியும்? அந்தக் கரணத்துடன் கூடிய சித்ப்ரதேசம் நினைக்கிறது என்ற இரண்டாம் கற்பமும் நன்றன்று. தேவதத்தன் யக்ஞதத்தன் ஆகியோருக்கு இட வேறுபாடு இருப்பது போல் ஒரே உபாதி சென்றால் இட வேறுபாட்டை நிச்சயமாக அங்கீகரிக்க வேண்டும். அநுபவிப்பவனுடைய அறிவில் உள்ள ஸம்ஸ்காரம் மற்றோரிடத்தில் உள்ள ஸ்ம்ருதிக்குக் காரணமாக முடியாது. எனவே நினைக்க முடியாமற் போகும். அங்ஙனமே, வேறு இடத்தில் உள்ள ஸம்ஸ்காரம் வேறிடத்திலுள்ள ஸம்ஸ்காரத்திற்குக் காரணம் ஆகட்டுமே என்றால், அப்பொழுது அநியமம் ஏற்பட நேரும். ஸம்ஸ்காரம் அநுபவம் இருக்கும் இடமான ஆத்மாவிலல்லவோ இருக்கிறது) என்று ஸாதித்துள்ளார். (இங்கு வேறொன்றிலுள்ள ஸம்ஸ்காரம் என்னுமிடத்தில் ஸம்ஸ்காரம் ஆத்மாவிலிருப்பதை அங்கீகரித்துள்ளதால் முரண்பாடு உள்ளது என்பது கருத்து). அக்கருத்து தர்ம பூதஜ்ஞாநம் அத்ரவ்யம் என்று கூறும் மதத்தின் சார்பாகச் சொல்லப்பட்டது. நம் மதத்திலோ, அநுபவம், ஸம்ஸ்காரம், ஸம்ருதி ஆகியவை அறிவின் அவஸ்தைகள். ஆதலால் ஒரு குற்றமும் வராது. இங்ஙனம் மொழிந்ததால் 'வாஸநாத: (வாஸனையால்) என்பதும் நிலை நிறுத்தப்பட்டது. (அதாவது வாஸனை என்னும் தூளால் (பொடியால்) மறைக்கப்பட்டுள்ளது என்பது 'வாஸநாத:' என்ற சொல்லின் பொருள். வாஸனை அறிவில் இருக்கிறது என்றால், இங்கு வாஸனைக்கு இருப்பிடம் ஆத்மா என்று கூறிய இவ்வசநம் முரண்பட்டதாகும். என்று கேட்கப்படுகிறது. அதற்கு ஆவரணம் (மறைத்தல்) என்பது அறிவின் வாயிலாக ஏற்பட்டது என்று கூறி அவ்வசனத்தின் முரண்பாட்டைப் போக்க வேண்டும் என்பது

२३. वैशेषिकैः प्रतिपादितसंस्कारत्रैविध्यविचारः॥

वेगो भावना स्थितस्थापक इति त्रिविधः संस्कार इति वैशेषिकाः। तदनुपपन्नम्; वेगस्य कर्मविशेषव्यतिरेके प्रमाणाभावात्, शीघ्रं गच्छतीत्याद्युपलम्भस्यापि कर्मातिशयमात्रेण चरितार्थत्वात्, कर्मातिशयस्य चोभयसिद्धत्वात्। उक्तञ्च न्यायतत्त्वे · प्रमेयपादे कालनिरूपणप्रसङ्गे—"संयोगकालसामीप्यं हि वेगः" इति वेगेन गच्छतीत्यादौ प्रयत्नहेतुकर्मण्यपि वेगशब्दप्रयोगात्। वेगस्य शरादिधर्मत्वेन प्रतिभासस्य मान्यप्रतीतिनिरस्तत्वात्। संस्कारत्वं स्पन्दजनकवृत्ति संस्कारजातित्वादित्यादेरतिप्रसङ्गासिद्ध्यादिदुष्टत्वात्। श्रीविष्णुचित्तार्यैः क्रिया वेगार्थत्वेन पठिता। तथा हि। ईश्वरानुमाननिराकरणे—"सर्वा क्रिया कृतिपूर्विका क्रियात्वात् गमनवत् इति चेन्न; शरवेगजलस्यन्दनादौव्यभिचारात् तेषां स्वभावत्वकल्पने हेतुमत्त्वकल्पनाविरोधात्" इत्युक्तम्॥

23. வைசேஷிக மதத்தில் சொல்லப்பட்ட மூன்று வகை ஸம்ஸ்காரங்களை விசாரித்தல்

வைசேஷிகர்கள், வேகம், பாவனை, ஸ்தித ஸ்தாபகம் என்று ஸம்ஸ்காரத்தை மூன்று வகையாகப் பிரித்தனர். அது பொருந்தாது. வேகம் என்பது செயலின் சிறப்பேயொழிய அதனின் வேறுபட்டது என்பதில் ப்ரமாணமில்லை. எனவே அஃது தவறு. நாம் இருவருமே செயலின் சிறப்பை ஏற்றுக் கொண்டுள்ளோம் (பாணம்) (அம்பு) விரைவாகச் செல்கிறது என்னுமிடத்திலும் செயலின் சிறப்பபு தோன்றுவதால் தனியாக வேகம் என்பதை அங்கீகரிக்க வேண்டுவதில்லை. ந்யாய தத்வத்தில், ப்ரமேய பாகத்தில், காலத்தை நிரூபிக்கும் பொழுது அம்பைச்

இரண்டிற்கும் இடையேயுள்ள காலம் அற்பமானது. அதுவே அம்பின் வேகம்) என்று இக்கருத்தை ஸ்ரீமந் நாத முநிகள் ஸாதித்துள்ளார். மேலும், வேகமாகச் செல்லுகிறான் என்னுமிடத்தில் முயற்சியால் தோன்றிய செயலிலும் வேக சப்தத்தை ப்ரயோகித்துள்ளார்கள். (அதாவது, அச்செயலில் முயற்சி காரணமாகுமேயொழிய வேகமன்று என்பது கருத்து) இவ்வாறாயின், அம்பு வேகமாகச் செல்கிறது என்ற இடத்தில், வேகம் அம்பின் தன்மையாகத் தோன்றுகிறது. ஆதலால், வேகம் கமநக்ரியையின் சிறப்பு என்று நீங்கள் கூறுதல் பொருந்தாது. எனில், அம்பு மெல்ல, செல்கிறது என்னுமிடத்தில், ப்ரதீதியைக் கொண்டு, மெல்ல என்னும் மற்றொரு குணத்தையும் ஒப்புக் கொள்ள நேரும். மெல்ல, என்பது, செயலில் உள்ள சிறப்பாவது போல் வேகமும் கொள்ளப்படும் என்பது கருத்து. இங்கே சிலர், அநுமாநத்தால் ஸம்பந்தத்திற்குக் காரணமான வேகம் என்பதை அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்று கூறினர். ஸம்ஸ்காரத்வம் ஸ்பந்தஜநகவ்ருத்தி ஸம்ஸ்கார ஜாதித்வாத் என்பது அநுமாநம். இதில் அதி ப்ரஸங்கம் அஸித்தி முதலிய குற்றங்கள் ஏற்படுவதால் இவ்வநுமாநம் குற்றமுடையது. ஸம்ஸ்காரத்தில் உள்ள ஜாதியாதலால் ரூபஜநகவ்ருத்தி என்றும் ஸாதிக்கலாம். இதுவே அதி ப்ரஸங்கமாகும். ஜாதித்வம் என்பது எங்கள் மதத்தில் அங்கீகரிக்கப்படாததால் அஸித்தி என்னும் குற்றம் வரும் என்பது கருத்து.

ஸ்ரீ விஷ்ணுசித்தாசார்யர், செயலேயும் வேகத்தையும் ஒரே பொருளில் ப்ரயோகித்திருக்கிறார். ஈச்வராநுமாநத்தைக் கண்டிக்கும் போது (எல்லாச் செயல்களும் முயற்சியாலேயே தோன்றுகின்றன. க்ரியையாயிருப்பதால் செல்வது போல்) என்றால், அஃதன்று. அம்பின் வேகம், நீர்ப்பெருக்கு முதலியவற்றில் வ்யபிசாரம் வருவதால் அவை இயற்கையென்றால் காரணத்தைக் கற்பித்து ஸாதிப்பது முரண்படும் என்று கூறினார். (அதாவது, அம்பின் வேகத்தில் க்ரியாத்வம் என்னும் ஹேது இருப்பதை அங்கீகரித்து, வ்யபிசாரம் சொல்லும் அவர், அம்பின் வேகம் க்ரியையே என்பதை அங்கீகரித்துள்ளார் என்பது நன்கு புலப்படுகிறது இதுவே ஸாரம்.

२४. स्थितस्थापकोऽपि ज्ञानावस्थैवेति निरूपणम् ॥

स्थितस्थापकोऽपि संस्थानविशेष एव। संस्थानविशेषतारतम्यानुरोधेन हि प्रतिगमनतारतम्यं दृश्यते। सर्वदा क्रियोत्पत्तिप्रसङ्गः कर्षणमोक्षणादिसहकारिसाहित्येन परिहारश्च समौ। अतिरिक्तस्यापि स्थितस्थापकस्य तादृशतारतम्यं संस्थानतारतम्याधीनमिति वक्तव्यम्, तद्वरमदृष्टगुणान्तरकल्पनात्। तेनैव संस्थानविशेषेण स्वस्थानगमनसिद्धिः। परिशुद्धिरतिरिक्तवदत्रापि चिन्त्या। ये पुनर्ज्ञानसंस्कारः कर्मसंस्कार इति द्वैविध्यमाहुः-तेषां कोऽयं कर्मसंस्कार इष्टः? न तावद्वेगस्थितस्थापकरूपः, तस्य निराकृतत्वात्। नापि पुण्यापुण्यरूपक्रियाप्रवृत्तिहेतुः; तस्या अपि पूर्वपूर्वादृष्टस्वातन्त्र्यादिभिरेव निर्वाहात्। नापि मृदङ्गवादनादौ पूर्वपूर्ववादनादिभिराहित उत्तरोत्तरक्रियासु हस्तलाघवादिहेतुः; तत्र हस्तलाघवादेः पूर्वपूर्ववादनाकृतकाठिन्यविशेषाभावादिप्रयुक्तत्वात्। हस्तप्रेरणादिशैघ्र्यस्य पूर्वपूर्ववादनाधिकृतसंस्कारजनितप्रेरणस्मृतिशैघ्र्यप्रयुक्तत्वात्। यानि पुनः ''अघस्याश्लेषकरणं वैदिककर्मायोग्यतावासनाप्रत्यवायहेतुशक्त्युत्पत्तिप्रतिबन्धकरणम् एतदुभयकार्यकारणभूतानादिविपरितवासनाबद्धोऽपि'' इत्यादि भाष्यकारवचनानि, तेषामप्यनुभववासनातिरिक्तसंस्कारकल्पननिर्बन्धाभावात्। ''अघस्य'' इत्यादिवाक्यानन्तरञ्चैवमुक्तम् – ''अघानि हि कृतानि पुरुषस्य वैदिककर्मायोग्यतां सजातीयकर्मान्तरारम्भरुचिं प्रत्यवायञ्च कुर्वन्ति। अघस्य विनाशकरणमुत्पन्नायास्तच्छक्तेर्विनाशकरणम्, शक्तिरपि परमपुरुषाप्रीतिरेव'' इति। एवं पापकर्मणः परमपुरुषाप्रीतिद्वारासजातीयकर्मान्तरारम्भरुचिजनकत्वमिति सिद्धत्वात् न तत्र वासनान्तरमस्तीति गम्यते। ''अनारब्धकार्ये एव तु'' इत्यधिकरणे च व्यक्तमभाषयत्; यथा – ''न च पुण्यापुण्यजन्यभगवत्प्रीत्यप्रीतिव्यतिरेकेण शरीरस्थितिहेतुभूतसंस्कारसद्भावे प्रमाणमस्ति'' इति, अन्यत्राप्येतत्तुल्यन्यायमिति बोद्धव्यम्।

24. ஸ்திதஸ்தாபகமும் அறிவின் அவஸ்தையே என நிரூபித்தல்

ஸ்தித ஸ்தாபகம் ஒரு புதியபாயைச் சுருட்டினுல், சில நிமிடங்களில் சுருட்டப் பட்டபாகம் ஆரம்பித்த இடத்திற் கேவந்து விடும். இதுவே ஸ்திதஸ்தாபகம் எனப்படும் என்பதும் ஜ்ஞாநத்தின் அவஸ்தா விசேஷமேயாகும். ஸம்ஸ்தாந விசேஷத்தின் ஏற்றத்தாழ்வை அநுஸரித்தே திரும்பி வருவதில் ஏற்றமும் தாழ்வும் காணப்படுகின்றன அல்லவா, (ஸம்ஸ்தாநம் - அவயவங்களின் அமைப்பு). ஸம்ஸ்தான விசேஷமே செயலுக்குக் காரணமானால், அவ்விசேஷம் எப்பொழுதும் இருப்பதால் எப்பொழுதும் செயல் உண்டாகட்டும் என்றுல் தனியாக ஸ்தித ஸ்தாபகத்தை அங்கீகரிக்கும் உன் பக்ஷத்திலும் இந்த ப்ரஸங்கம் வரும். அவ்வாறின்றி, இழுத்து விடுவது ஸ்தித ஸ்தாபகத்திற்கு ஸஹகாரி காரணம் என்றுல் ஸ்தித ஸ்தாபகம் ஸம்ஸ்தான விசேஷம் என்னும் பக்ஷத்திலும் இவ்விடை ஸமமாகும். தனியாக ஸ்தித ஸ்தாபகத்தை ஏற்றுக் கொண்டவனும் திரும்பி வருவதிலுள்ள ஏற்றத்தாழ்வுக்கு ஸம்ஸ்தானத்தின் ஏற்றத்தாழ்வே காரணம் என்று சொல்ல வேண்டும். அவ்வாறிருக்கும் பொழுது, காணப்படாத ஸ்தித ஸ்தாபகத்தை அங்கீகரிப்பதை விட ஸம்ஸ்தாந விசேஷத்தையே காரணமாகச் சொல்வது சிறந்ததாகும். அந்த ஸம்ஸ்தாந விசேஷத்தாலேயே தன்னிடத்திற்குத் திரும்பி வருவது ஸித்திக்கும்.

இங்ஙனமானால், ஸம்ஸ்தாநத்தின் வேறுபட்டதும் தோன்றி அழிவதுமான ஸ்தித ஸ்தாபக ஸம்ஸ்காரத்தை அங்கீகரிக்காவிட்டால், கயிறு முதலியவற்றால், வெகுகாலம் இழுத்து, பல்லக்குக் கொம்புகளைக் (மூங்கில்களைக்) கட்டி அவிழ்க்கும் போது, ஸம்ஸ்தாந விசேஷமிருப்பதால், அம் மூங்கில்கள் முன் இடத்திற்குத் திரும்பிப் போக நேரும். அங்ஙனம் போவதில்லை. அவை இருந்த இடத்திலேயே இருக்கின்றன. எனவே, முன் இருந்த இடத்திற்குச் செல்லாமைக்கு ஸம்ஸ்தானத்தின் சாந்தி (அமைதி)யாகிய பரிசுத்தியே காரணம் என்று சொல்ல வேண்டும். எனவே

ஸம்ஸ்காரம் என்று ஒன்று இருந்தாலல்லவா ஸம்ஸ்காரத்தின் சாந்தி (அமைதி அல்லது அழிவு) ஸித்திக்கும். ஆகையால் நாம் விரும்பாமலேயே ஸ்திதஸ்தாபக ஸம்ஸ்காரத்தை அங்கீகரிக்க வேண்டுமே, எனின், அங்கும், முன் இருந்த ஸம்ஸ்தாநத்திற்கு விலக்ஷணமான ஸம்ஸ்தாநம் உண்டாவதால் திரும்பிச் செல்லாமை பொருத்தமானதே. எனவே, ஸம்ஸ்காரத்தைத் தனியாக ஏற்றுக் கொண்டவன் பக்ஷத்தில் பரிசுத்திக்குச் சொல்லும் தடை விடைகள் அனைத்தையும் ஸம்ஸ்தாந பக்ஷத்திலும் சொல்லுகிறோம்.

இங்கே சிலர் ஞான ஸம்ஸ்காரம், கர்ம ஸம்ஸ்காரம் என ஸம்ஸ்காரம் இரு வகைப்படும் என்று கூறுகின்றனர். அவர்கள் விரும்பிய கர்ம ஸம்ஸ்காரம் என்பது எத்தகையது? வேக ஸ்தித ஸ்தாபக ரூபம் கர்ம ஸம்ஸ்காரம் என்பது தவறு. ஏனென்றால், அது முன்பே நிராகரிக்கப்பட்டிருக்கிறது. புண்யம், பாபம் என்னும் செயல்களில் ஈடுபடக் காரணமாயிருப்பது கர்ம ஸம்ஸ்காரம் என்பதும் நன்றன்று. அந்த ப்ரவ்ருத்தியும் (ஈடுபாடும்) முன் முன் அத்ருஷ்டத்தாலும் தன் ஸ்வாதந்த்ர்யத்தாலும் நிகழ்வதால் அது மறுக்கப்படுகிறது. ம்ருதங்கம் வாசிக்கும் போது (அடிக்கும் போது) முன் முன் வாசித்ததால் மேன்மேலும் வாசிக்கும் செயல்களில் கை லகுவாக (லேசாக) இருக்கச் செய்யும் ஸம்ஸ்காரமே கர்ம ஸம்ஸ்காரம் என்பதும் தவறு. முன் முன் வாசித்ததால் கையில் விரைவில் வாசிப்பதற்கு இடையூறாக இருந்த பளுவைப் (கெட்டியைப்) போக்குவதன் வாயிலாக மென்மைத் தன்மை ஏற்படுகிறது. அம்மிருதுத் தன்மை மேன்மேலும் வாசிப்பதற்கு உதவியாக அமைந்துள்ளது. என அக்கேள்வியை மறுக்க. (கையைச் செலுத்துதலின் விரைவாலும் முன் முன் வாசித்த அநுபவத்தாலும் ஸம்ஸ்காரம் உண்டாகிறது. அதனால் கையைச் செலுத்துவதற்குக் காரணமான ஸ்ம்ருதி ஏற்படுகிறது அதனால் விரைவு தோன்றும். அவ்விரைவே கையைச் செலுத்தலின் விரைவுக்குக் காரணமாகும் (பாபம் ஒட்டாமற் செய்தல், வேதத்தில் கூறிய செயல்களைச் செய்வதற்குரிய தகுதி இல்லாமைக்கும் வாஸனைக்கும் ப்ரத்யவாயத்திற்கும் காரணமான சக்தி உண்டாவதைத் தடுத்தல், ஆகிய இவ்விரண்டு கார்யமாயும் காரணமாயுமுள்ள அநாதியான

விபரீத வாஸனையால் கட்டப் பட்டிருப்பினும்) என்பன போன்ற ஸ்ரீ பாஷ்யகாரருடைய வாக்யங்கள் வாஸனையை ஏற்றுக் கொள்ளத் தூண்டுகின்றன. எனின், அவ்வாக்யங்களும் அநுபவ வாஸனையின் வேறுபட்ட ஸம்ஸ்காரத்தைக் கற்பிப்பதை வலியுறுத்தா. எனவே அங்ஙனம் கூறுவது தவறு. மேலும் 'அகஸ்ய' முதலிய வாக்யங்களுக்குப் பிறகு, ஒரு புருஷன் செய்யும் பாபங்கள் அவனுக்கு வேதத்தில் ஓதப்பட்ட செயல்களைச் செய்வதற்குரிய தகுதியின்மையையும், இச்செயல்கள் போன்ற செயல்களில் விருப்பத்தையும் ப்ரத்யவாயத்தையும் செய்கின்றன. பாபத்தை அழிப்பதாவது, உண்டாகிய பாபத்தின் ஆற்றலை அழிப்பதாகும். ஆற்றலும் இறைவனுடைய வெறுப்பேயாகும்) என்று கூறப்பட்டுள்ளது.

இவ்வாறு பாபச் செயல் இறைவனுடைய வெறுப்பின் வாயிலாக இச்செயல் போன்ற வேறு செயலின் தொடக்கத்தில் வெறுப்பைத் தோற்றுவிக்கும் என்பது பெறப்படுகிறது. எனவே, அங்கு, இதனைக் காட்டிலும் (இறைவனுடைய வெறுப்பைக் காட்டிலும்) வேறு வாஸனை என்று ஒன்றுமில்லை என்பது அறியப்படுகிறது. 'அநாரப்தகார்யே' என்னும் அதிகரணத்தில் இக்கருத்து நன்கு விளக்கப்பட்டுள்ளது. அதாவது, புண்யம் பாபம் இவற்றால் தோன்றிய இறைவனுடைய விருப்பு வெறுப்புக்களன்றி, உடல் நிலைப்பதற்குக் காரணமான ஸம்ஸ்காரம் என்று ஒன்று இருப்பதில் ப்ரமாணம் இல்லை என்று மொழிந்துள்ளார். வேறிடங்களிலும் இதற்குச் சமமான ந்யாயத்தைக் கொள்ள வேண்டியது என்பது அறியத்தக்கது.

२५. संस्कारविषये गीताभाष्याभिप्रायनिरूपणम्॥

एवं श्रीमद्गीताभाष्येऽप्युक्तम् – "त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा। सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु। इत्यस्य व्याख्याने "स्वभावः – स्वासाधारणो भावः प्राचीन-वासनानिमित्तस्तत्तद्रुचिविशेषः, यत्र रुचिस्तत्र श्रद्धा जायते, श्रद्धा हि स्वाभिमतं साधयत्येतदिति विश्वासपूर्विका साधने त्वरा। वासना रुचिश्च

देहेन्द्रियान्तःकरणविशेषगता धर्माः, कार्यैकनिरूपणीयाः सत्त्वादयो गुणाः – सत्त्वादिगुणयुक्तदेहाद्यनुभवजा इत्यर्थः'' इत्युक्तम्। यच्चात्मसिद्धौ – ''निर्धूतनिखिलकरणकळेबरज्ञानकर्मवासनानुबन्धस्य अपवृक्तस्य न खलु स्वपरसंवेदनोदयनिबन्धनं किञ्चित् सम्भाव्यते'' इति भगवद्यामुनमुनिभिर्ज्ञानकर्मवासनयोर्भेदेनोपादानम्, तदपि भाष्यकार-वचनवत् निर्वाह्यम्। यत्तु कैश्चित् कार्पासबीजे लाक्षारागरूषिते सति तद्रक्ततापगमेऽपि तत्कुसुमफलादौरक्ततादर्शनात् वासनानु-वृत्तिरङ्गीकार्येति – तत्र विचारणीयम्। किं तत्कार्येष्वंकुरादिषु वासनोदयः? क्रमेण पुष्पाद्यात्मना परिणममानेषु बीजावयवेषु वा? नाद्यः – वैयधिकरण्येन आश्रयाभावाच्च वासनोदयानुपपत्तेः, अन्यथाऽति-प्रसङ्गात्। बीजावयवेषु तु लाक्षावयवानुवृत्तिस्यूतिबलेनैव रक्ततोपपत्तौ वासना निष्प्रयोजना। यत्तु गारुडमन्त्राद्यभिमृष्टेषु जलादिषु विषनिर्हरणादिदर्शनात् कश्चित् संस्कारोऽङ्गीकार्य इति – तदनुपपन्नम्; मन्त्रबलाहितशक्तिविशेषेणैव तत्तत्कार्योपपत्तेः। नहि सजातीय-कार्यनिष्पादकतया नियतस्य संस्कारस्य एतादृशकार्यहेतुत्वं युज्यते। यस्तु मीमांसकैः – ''व्रीहीन् प्रोक्षति'' इत्यादिविहितकर्मसु व्रीह्यादिद्रव्यनिष्ठः कश्चित् संस्कारोऽङ्गीक्रियते। ''संस्कारः कर्तुरेवेष्टः प्रोक्षणाभ्युक्षणादिषु'' इति, तस्य कर्तृसंस्कारत्वमभ्युपगम्यते नैयायिकैः। तत्र किमयं भावनाख्यः संस्कारः? उत अदृष्टरूप इति विवेचनीयम्, नाद्यः-तस्यानुभूतिजन्यत्वेन क्रियाजन्यत्वानुपपत्तेः। न द्वितीयः-द्रव्येषु किञ्चित्कारमनाधाय केवलात्मसमवेतादृष्टजनकत्वे प्रयाजादिवत् आरादुपकारकत्वप्रसङ्गात्। ततश्च नैवारादिचरुयुक्तायां विकृतौ व्रीहीणामेव प्रोक्षणंस्यात्, न तु नीवाराणाम्; तत्प्रोक्षणस्य प्रकृतावविहितत्वेन आत्मसमवेतादृष्टासिद्धेः। ततो व्रीह्यादिष्वेव संस्कारोऽभ्युपगन्तव्य इति। अत्रोच्यते—यद्यप्येवम्; अथाप्ययं संस्कारस्तत्तद्देवताभिमतिविषयत्वं वा सत्त्वादिगुणोद्बोधेन यागयोग्यत्वं वा—अनेन न ततोऽतिरिक्त-गुणविशेषसिद्धिः॥

25. ஸம்ஸ்காரத்தைப் பற்றி கீதாபாஷ்யம் கூறுவதை நிரூபித்தல்

இவ்வாறே, கீதா பாஷ்யத்திலும் ஸ்ரீபாஷ்யகாரர் பின்வருமாறு அருளியுள்ளார். 'த்ரிவிதா .... ச்ருணு' என்னும் ச்லோகத்தின் உரையில் ஸ்வபாவ: - தனக்கேயுரிய தன்மை, முன்னிருந்த வாஸனையால் அவ்வப் பொருள்களில் விருப்பம் உண்டாகிறது. விரும்பிய பொருளில் ச்ரத்தை ஏற்படுகிறது. ச்ரத்தையாவது - இச்செயல், நமக்கு விருப்பத்தைத் தருகிறது என்ற நம்பிக்கையுடன் செயல்களைப் புரியும் வேகமாகும். வாஸனையும், ருசியும், ச்ரத்தையும், ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் என்னும் குணங்களின் தொடர்பால் தோன்றும் ஆத்ம தர்மங்களாகும். உடல் பொறி அந்தக் கரணம் ஆகியவற்றிலுள்ள தர்மங்கள் அவ்வாத்மாவின் தர்மங்களானவாஸனை முதலியவற்றைத் தோற்றுவிக்கின்றன. கார்யம் ஒன்றாலேயே, ஸத்வம் முதலிய குணங்கள் இருக்கின்றன என்று ஊஹிக்கப்படுகின்றன. அதாவது, ஸத்வம் முதலிய குணங்களுடன் சேர்ந்த உடல் முதலியவற்றின் அநுபவங்களால் உண்டாகின்றன அவை என்பது பொருள்) என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரின் அபிப்ராயம். இங்ஙனமாயின், ஆத்ம ஸித்தியில், பொறி, உடல் அறிவு கர்ம, இவற்றின் வாஸனைகள் ஆகிய அனைத்தையும் விட்டவன் முக்தன். அவனுக்கும் தான் பிறன் என்னும் அறிவின் தோற்றத்திற்குக் காரணம் ஒன்றும் புலப்படவில்லை என்று ஜ்ஞான வாஸனைக்கும் கர்ம வாஸனைக்கும் வேற்றுமை தோன்றக் கூறியிருக்கிறாரே (இதனால் வாஸனை ஸம்ஸ்காரம் முதலியவை தனியாக இருப்பதாக ஏற்படுவதால் அவை இல்லை என்பது முரண்பட்ட கருத்து அல்லவா) என்றால் அவ்வாக்கியங்களையும் கீழ்க்கூறிய கீதா பாஷ்ய வாக்கியத்தைப் போல் நிர்வஹிக்க வேண்டும். (அதாவது, இறைவனுடைய விருப்ப வெறுப்புக்களே அவ்வாஸனைகள், தனியாக இல்லை, என்று தீர்மானிக்கப்பட வேண்டும் என்பது கருத்து)

இங்கே சிலர், செம்பருத்தியின் விதையில் சிவப்பைத் தடவினால் (சில நாட்களில்) அச்செம்மை அழிந்தாலும், அக்கார் பாஸத்தின் (பருத்தி விதையில்) (செடியில்) மலர் பழம் முதலியவற்றில் சிவப்பு காணப்படுவதால் வாஸனை தொடர்ந்து

சொல்கின்றனர். (இதனால் வாஸனை உண்டு என்று ஏற்படுகிறது அது இல்லை என்பது தவறு என்று கருத்து) அங்கே விசாரிக்க வேண்டும். கார்பாஸ விதையினின்று தோன்றிய முளையில் வாஸனை தோன்றுகிறதா ? வரிசையாக (முறையாக) மலர் வடிவமாகப் பரிணமிக்கும் விதையின் அவயவங்களில் தோன்றுகிறதா ? முதற் கற்பம் ஸரியன்று. ஏனென்றால், காரியம் காரணம் ஆகியவை ஒரே இடத்தில் இருந்து கொண்டு, காரணம் கார்யத்தை உண்டு பண்ணுவதை உலகில் நாம் கண்டிருக்கிறோம்.

இங்கோ காரணமான லாக்ஷாரஞ்ஜநம் (செம்பருத்திக் குழம்பின் பூசுதல்) பீஜத்தில் (விதையில்) உள்ளது வாஸனையோ அங்குரத்தில் (முளையில்) உள்ளது. எனவே பீஜமான காரணமும் வாஸனையாகிய கார்யமும் வெவ்வேறிடத்தில் இருப்பதால் அங்குரத்தில் வாஸனையை அங்கீகரித்தல் ஏற்றதன்று. மேலும் லாக்ஷாரஞ்ஜந காலத்தில் ஸம்ஸ்காரத்திற்கு (வாஸனைக்கு) ஆச்ரயமே (இருப்பிடமே) இராததாலும்) அங்குராதிகளில் வாஸனையே ஏற்றுக் கொள்ளக் கூடாது. அவ்வாறின்றி வேறொரு பொருளிலுள்ள லாக்ஷாரஞ்ஜநம் வேறொரு பொருளிலுள்ள வாஸனைக்குக் காரணம் என்று அங்கீகரித்தால் காரணம் கார்யம் ஆகியவை இருக்க வேண்டிய இடத்தில் இராமல் எங்கேயோ இருந்து கொண்டு கார்யத்தை உண்டாக்க நேரும்.

அஃது எம்மதத்தனராலும் அங்கீகரிக்கப்படாததாகும்.

பீஜத்தின் அவயவங்களில் (உறுப்புக்களில்) வாஸனையை அங்கீகரித்தல் என்னும் இரண்டாம் கற்பத்தில் லாக்ஷயின் அவயவங்களுடைய தொடர்ச்சியின் வலிமையாலேயே சிவப்பு ஏற்படும் போது, இடையில் வாஸனையை அங்கீகரிப்பது பயனற்றதாகும். வேறு சிலர், கருட மந்த்ரம் முதலியவற்றால் தொடப்பட்ட ஜலம் முதலியவற்றில் விஷம் நீங்குவது தெரிவதால், அதற்குக் காரணமாக ஒரு ஸம்ஸ்காரத்தை அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்று மொழிகின்றனர். அஃது யுக்தியற்றதாகும். மந்த்ரத்தின் வலிமையால் வைக்கப்பட்ட சக்தியின் விசேஷத்தாலேயே அவ்வக் கார்யங்கள் (விஷம் நீங்குதல் முதலியவை) உண்டாவதால் ஸம்ஸ்காரம் அங்கே தேவைப்படுவதில்லை. உலகில், ஸம்ஸ்காரமானது தனக்குக் காரணமான அநுபவத்தின் ஒன்றான ஸ்ம்ருதியைத் (நினைவைத்)

உண்டான ஸம்ஸ்காரம் தன் இனத்தையே தோற்றுவிக்க வேண்டுமேயொழிய அதன் இனமற்ற விஷ நிர்ஹரணத்தை (அழிவை) உண்டாக்குவது பொருத்தமற்றதல்லவா ?

மீமாம்ஸகர்கள் (நெற்களை ப்ரோக்ஷிக்க வேண்டும்) முதலிய விதிக்கப்பட்ட கர்மாக்களில் நெல் முதலிய த்ரவ்யங்களில் இருக்கக் கூடிய ஒரு ஸம்ஸ்காரத்தை அங்கீகரிக்கின்றனர். நையாயிகர்களோ, ப்ரோக்ஷணம், அப்யுக்ஷணம் முதலியவற்றால் உண்டாகும் ஸம்ஸ்காரத்தைக் கர்தாவிடம் அங்கீகரிக்கின்றனர். அவ்விடத்தில் பாவனை என்னும் ஸம்ஸ்காரம் ஒப்புக் கொள்ளப்படுகிறதா ? அத்ருஷ்ட ரூபமான ஸம்ஸ்காரமா ? என்று நன்கு ஆராய வேண்டும். முதற் கற்பம் ஸரியன்று. பாவனை என்னும் ஸம்ஸ்காரம் அநுபவத்தால் தோன்றக் கூடியது. வ்ரீஹி ப்ரோக்ஷண இடத்திலோ ப்ரோக்ஷணம் என்னும் செயலாலேயே ஓரதிசயம் தோன்றுவதால் பாவனையே ஸம்ஸ்காரம் என்று கூறுவது தவறு. அத்ருஷ்ட ரூபமான ஸம்ஸ்காரம் என்னும் இரண்டாம் கற்பமும் நன்றன்று. த்ரவ்யங்களில் ஓரதிசயத்தை ஏற்படுத்தாமல் ஆத்மாவில் மட்டும் இருக்கக் கூடிய ஓரத்ருஷ்டத்தை ப்ரோக்ஷணம் உண்டுபண்ணினால் அப்ரோக்ஷணம் ஆராதுபகாரகம் ஆக நேரிடும். (அதாவது அங்கம், ஸந்நிபத்யோபகாரகம், ஆராதுபகாரகம் என இரு வகைப்படும். வேள்விக்கு ஸாதனமான (கருவியான) த்ரவ்யம், தேவதை முதலியவற்றில் ஓரதிசயத்தை ஏற்படுத்தி அதன் வாயிலாக உத்பத்யபூர்வத்தைத் தோற்றுவிப்பது ஸந்நிபத்யோப காரகமாகும். அவகாதம் (நெல்லைக் குத்துதல் முதலியவை ஸந்நிபத்யோகாரத்திற்கு த்ருஷ்டாந்தங்கள். உத்பத்ய பூர்வத்துடன் பரமா பூர்வம் (கடைசி அபூர்வம்) என்பதைத் தோற்றுவிப்பது ஆராதுபகாரமாகும். அதற்கு ப்ரயாஜம் முதலிய அங்கயாகங்கள் எடுத்துக் காட்டுககள் ஆகும். ஆதலால், இங்கு ப்ரோக்ஷணத்தால், த்ரவ்யம், தேவதை ஆகியவற்றில் அதிசயம் ஏற்பட்டு அதன் வாயிலாக அபூர்வ முண்டாகவில்லை. ஆதலால் ப்ரயாஜாதிகள் போல ப்ரோக்ஷணமும் ஆராது பகாரகம் ஆக நேரும். ப்ரோக்ஷணத்தை ஸந்நிபத் யோபகாரகமாக அங்கீகரித்துள்ளதால் அதை ஆராதுபகாரகம் என்பது தவருகும் என்பது கருத்து) அங்ஙனமே இருக்கட்டுமென்ருல், நைவார சருவுடன் கூடிய விக்ருதியில் வ்ரீஹிக்கு ப்ரோக்ஷணம் விதிக்கப்பட்டுள்ளது - நீவாரங்களுக்கன்று நீவார ப்ரோக்ஷணம் ப்ரக்ருதியில்

விதிக்கப்படாததால் ஆத்மாவில் இருக்கக் கூடிய அத்ருஷ்டம் ஸித்திக்காது. ஆகையால் நெல் முதலியவற்றில் ஸம்ஸ்காரத்தை அங்கீகரிக்க வேண்டும். ஆத்மாவிலன்று என்று மீமாம்ஸகர் கூறுகின்றனர். இங்கே பதில் கூறுவோம். நீங்கள் (மீமாம்ஸகர்) கூறியபடியே அங்கீகரிப்போம். ஆனாலும், இந்த ஸம்ஸ்காரம், அந்த அந்த தேவதையின் அபிமாநத்தில் விஷயமான தன்மையா? ஸத்வம் முதலிய குணங்கள் தலை தூக்குவதால் வேள்விக்குத் தகுதியான தன்மையா? இவற்றுள் ஒன்றை அங்கீகரித்தால் அதை விடத் தனியான குண விசேஷம் (ஸம்ஸ்காரம் முதலியவை) ஸித்திப்பதில்லை. இரு தன்மைகளுள் ஒன்றாலேயே பயன் கிடைப்பதால் ஸம்ஸ்காரம் வேண்டாம் என்பது கருத்து.

२६. संख्यानिरूपणम् (संख्या- எண்)

अथ संख्या। एकद्वित्र्यादिप्रतिपत्तिव्यवहारविषयः संख्या। तां द्रव्यमात्रनिष्ठां केचिदाहुः. केचित्तु द्रव्यगुणादिसमस्तपदार्थवर्तिनीम्। द्रव्यमात्रनिष्ठावादिनश्च नित्यद्रव्येष्वेकत्वं नित्यम्, अनित्यद्रव्येष्ववयवगतैकत्वैर्जन्यम्, द्वित्व त्रित्वादयस्त्वपेक्षाबुद्धिसहकृतैः प्रत्येकवर्तिभिरेकत्वैर्जन्या इत्याहुः। तत्र तावत् द्वित्वादिव्यवहाराणां द्वित्वादिसामग्र्यैव निष्पत्तिः; तत्तदपेक्षाबुद्धिविषयतयैव तेषां स्फुरणात्। द्वित्वादीनां बाह्यनिष्ठानामपि व्यवहर्तृनियमस्तत एववाच्यः। अन्यथा साधारणोपलम्भप्रसङ्गात् रूपादिवत्। ततस्तेनैव व्यवहारस्तन्नियमश्चेत्यस्मिन् पक्षे तु उपपन्नतरम्। तादृशबुद्धिनिवृत्तौ च द्वित्वादिनिवृत्तिरभ्युपगता। एवञ्च कारणनिवृत्तिमात्रात् कार्यनिवृत्तिकल्पनं गरीयः। तादृशबुद्धिनिवृत्तिमात्रात् व्यवहाराभाव इति तूपपन्नतरम्। ननु बुद्धिविशेष एव तात्त्विकमारोपितं वा द्वित्वादिकमनाश्रित्य कथञ्चिदपि न घटते इति चेत्; भवतो वा कथं घटते? शक्तिविशेषादिति चेन्न; द्वित्वापलापापातात्। द्वित्वादिप्रागभावः शक्तिरिति चेन्न; द्वित्वत्रित्वादिसर्वप्रागभावसन्निधौ कस्य शक्तित्वमिति नियमासिद्धेः। ईश्वरबुद्धिपरिग्रहविशेषात् अदृष्टाद्वा नियम इति चेत्; तुल्यम्। निर्विषयव्यवहारप्रसङ्गो वैषम्यमिति चेन्न;

सहकारित्वकल्पनम्, तेषु च प्रमितेषु तन्नियमेन द्वित्वाद्युत्पत्ति-प्रतिनियतिरिति दुरुत्तरम्। अतः सिद्धं द्वित्वादि संख्याबुद्धि-विशेषविषयत्वमिति ॥

26. ஸங்க்யையை (எண்ணை) நிரூபித்தல்।

பிறகு எண்ணை நிரூபிக்கிறுர் - ஒன்று, இரண்டு, மூன்று முதலிய அறிவுகளுக்கும் அவற்றை வ்யவஹரிப்பதற்கும் காரணமாயிருப்பது எண்ணாகும். கணாதருடைய மதத்தைப் பின்பற்றியவர்கள் அந்த எண்ணை, த்ரவ்யத்தில் மட்டும் இருப்பதாகச் சொல்கிறுர்கள். வேறு சிலர் எண்ணை த்ரவ்யம், குணம் முதலிய எல்லாப் பொருள்களிலும் இருப்பதாக மொழிகின்றனர். த்ரவ்யத்தில் மட்டும் இருக்கிறது என்பவர்கள் நித்ய த்ரவ்யங்களில் (அழிவற்ற ஆகாசம் முதலிய பொருள்களில்) உள்ள ஒருமை அழிவற்றது, அவ்வொருமை, அநித்ய த்ரவ்யங்களில் அவயவங்களில் உள்ள ஏகத்வத்தால் (ஒருமையால்) தோன்றக் கூடியது இருமை, பன்மை முதலிய அபேக்ஷா புத்தியுடன் (மூன்று பொருள்களை மூன்று என்று சொல்ல வேண்டுமானால், அயமேக: இது ஒன்று, அயமேக: இது ஒன்று அயமேக: இது ஒன்று ஆக மூன்று பொருள்கள் என்று ஒவ்வொரு ஒருமையையும் அபேக்ஷித்துக் கணக்கிட வேண்டியிருப்பதால் இதற்கு அபேக்ஷாபுத்தி என்பது பெயர்) சேர்ந்த ஒவ்வொரு பொருளிலும் இருக்கும் ஒருமைகளால் உண்டாக்கக் கூடியவை என்று சொல்கின்றனர். இங்ஙனம் அயமேக: இமௌத்வள என்னும் அபேக்ஷாபுத்தி இருமைக்குக் காரணம் அந்த புத்திகளில் பன்மை இருமை ஆகியவை விஷயமாவதால் அபேக்ஷா புத்தி விஷயத்வம் இவைகளுக்கு உண்டு. எனவே அபேக்ஷா புத்தி விஷயத்வம் என்னும் ஸாமக்ரியாலேயே த்வித்வம் (இரண்டு) த்ரித்வம் (மூன்று) முதலிய வ்யவஹாரங்கள் உண்டாகின்றன என்பது கவனிக்கத் தக்கது. ஆகையால், அபேக்ஷாபுத்தியே இருமை, தானே ப்ரகாசிப்பதால் (விளங்குவதால்) வ்யவஹரிக்கக் கூடிய (சொல்லக் கூடிய) த்வித்வத்தையும் பொருளாகக் கொண்ட அறிவாகவும் இருக்கிறது. எனவே பிறர் மதத்தில் த்வித்வத்தை (இரண்டை) உண்டு பண்ணும் அபேக்ஷாபுத்தியே த்வித்வம் என்று

மதத்திலும் எந்த மனிதனுடைய அபேக்ஷா புத்தியினால் எந்த த்வித்வம் (இருமை) உண்டாகிறதோ அந்த த்வித்வம் அம்மனிதனாலேயே காணப்படுகிறது. அதேபோல் சொல்லவும் படுகிறது. வேறொருவனால் அன்று. என்னும் வ்யவஹார நியமத்திற்காக அபேக்ஷாபுத்தியையே அந்நியமத்திற்குக் காரணமாக அங்கீகரிக்க வேண்டும். அதே அபேக்ஷாபுத்தியே த்வித்வவ்யவஹார ஸ்வரூபத்திலும் காரணம் என்று ஸித்திப்பதால் தனியாக த்வித்வத்தைக் கற்பிப்பது ப்ரமாணத்திற்கு முரண்பட்டதாகும்.

அங்ஙனம் அங்கீகரிக்காவிட்டால் ரூபம், ரஸம் முதலிய குணங்களைப் போல் த்வித்வம் முதலியவையும் அனைவர்க்கும் தோன்ற நேரிடும். ஆகையால் (அதனாலேயே அபேக்ஷா புத்தி விசேஷத்தாலேயே) வ்யவஹாரமும் அதன் நியமும் ஏற்படுகின்றன. எனவே வ்யவஹாரத்திற்குக் காரணமாயிருக்கும் பொருளைக் காட்டிலும், நியமத்திற்குக் காரணமான வேறு காரணத்தைக் கற்பிக்காததால் இந்தப் பக்ஷத்தில் பொருத்தம் அதிகமாக உள்ளது. அத்தகைய அபேக்ஷாபுத்தி அழிந்தவுடனே த்வித்வமும் நாசமடைகிறது என்று காணாதர்கள் (வைசேஷிகதர் சநத்தைப் பின்பற்றியவர்கள்) அங்கீகரித்துள்ளனர். எனவே, நிமித்த காரணம் அழிந்தவுடன் கார்யத்தின் அழிவு எங்கும் காணப்படாததால் அத்தகைய கார்ய நிவ்ருத்தியை (கார்யமின்மையை)க் கற்பித்தல் மிகவும் குரு (சுமை)வாகும். ஆதலால் அபேக்ஷாபுத்தியை நிமித்தமாகக் கொண்டு, அந்த புத்தி அழிவதால் த்வித்வ புத்தி வ்யவஹாரங்கள் அழிகின்றன. என்று சொல்வதே மிகப் பொருத்தமாகும். (உன்னுடைய ப்ரக்ரியையைக் காட்டிலும் அபேக்ஷாபுத்தியால் த்வித்வவ்யவஹாரம் அந்த புத்தி இராவிட்டால் தவித் வவ்யஹாரம் இல்லை என்று சொல்வதே மிகப் பொருத்தம், என்பது கருத்து) உண்மையாகவோ, பொய்யாகவோ, எதிரில் உள்ள பொருளிலிருக்கும் த்வித்வமின்றி, (விஷயமின்றி) இரண்டு என்னும் அறிவே தோன்றுது. ஏனென்றல், விஷயமில்லாத அறிவு எங்கும் காணப்படவில்லை, என்றல், அபேக்ஷாபுத்தியைக் காட்டிலும் தனிப்பட்ட த்வித்வத்தை அங்கீகரிப்பவனுடைய பக்ஷத்தில்தான். எப்படி த்வித்வம், த்ரித்வம் என்னும் வ்யவஹாரம் நிலைக்கும்? என்று கேட்கிறோம் எந்தப் பொருளில்

உண்டாகிறதோ அப்பொழுது அந்த எண் உண்டாகிறது என்று வ்யவஹார நியமத்தைச் சொல்கிறோம் என்று நீங்கள் சொல்வது தவறு. சக்தியின் சிறப்பாலேயே, த்வித்வம் முதலியவற்றின் வ்யவஹாரம் நடப்பதால் த்வித்வத்தையே மறைக்க நேரிடும். த்வித்வத்தின் ப்ராக பாவமே சக்தி என்பது நன்றன்று. த்வித்வம், த்ரித்வம் முதலிய எல்லாவற்றினுடையவும் ப்ராகபாவம் இருக்கும் பொழுது எந்த ப்ராகபாவம் சக்தியாகும்? எனவே, இந்த ப்ராகபாவத்தின் தன்மைதான் என்னும் நியமம் ஸித்திக்காது. இறைவனுடைய அறிவு, எந்த ப்ராகபாவத்தை விஷயீகரிக்குமோ அந்த ப்ராகபாவமே சக்தி என்பதாலோ, அத்ருஷ்டத்தாலோ நியமம் ஸித்திக்கு மென்றால் எனக்கும் அவ்வாறே ஸித்திக்கும் என்பது ஸமம். உன் பக்ஷத்தில் விஷயமிராமலே வ்யவஹாரம் ஏற்பட நேரிடும் என்னும் குற்றமுள்ளது. என் பக்ஷத்திற்கும் உன் பக்ஷத்திற்கும் அதுவே வேற்றுமை என்று நீங்கள் சொல்வது நன்றன்று. நாங்கள் (ஸித்தாந்திங்கள்) அபேக்ஷா புத்தி விஷயத்வமே த்வித்வம் என்னும் அறிவில் விஷயம் என்று ஏற்கனவே சொல்லியிருப்பதால் நிர்விஷய (விஷயமிராத) வ்யவஹாரம் வரும் என்னும் குற்றம் எங்கள் பக்ஷத்தில் வராது. மேலும், ப்ரமாணத்தால் ஏற்பட்ட த்வித்வாதி ப்ராகபாவங்களை ஸஹகாரிகள் என்று கற்பிப்பதும் அவை அறியப்படும் போது, அந்த நியமத்தால் த்வித்வம் முதலியவை உண்டாகின்றன என்பதும் ஸரியான விடையாகா. ஆதலால், த்வித்வம் முதலியவை ஸங்க்யாபுத்தி விசேஷ விஷயத்வங்களேயாகும்.

२७. एकत्वविचारः

एकत्वञ्चिन्त्यते। तत्र तावत् कार्यमेकत्वं नास्त्येव। अवयविन एव अनभ्युपगमात् कुतस्तदैक्यम्? समुदायैकत्वं? राश्येकत्ववत्। तत्रापिहि भागप्रधानव्यवहारे अनेकत्वं व्यवहरन्ति। संहतिदशायामेकत्वावस्था जायते विभक्तदशायामनेकत्वावस्था चेति चेन्न; भेदाभेदविरोधप्रसङ्गात्, प्रत्ययस्य च संहतिविभागाभ्यामेव अन्यथासिद्धत्वात्, स्वरूपस्य च वस्तुतो भेदाभेदविरुद्धत्वप्रसङ्गात्, पटावस्थायामेकतन्तूपलम्भप्रसङ्गाच्च। प्रळयावस्थायां प्रपञ्चैक्यं कथमिति चेत्; न कथञ्चित्। श्रुतिविरोधस्तर्हीति चेन्न; भेदप्रहाणपरत्वात्। तदैक्यमिति चेन्न; प्रकृतित्वावस्थारूपत्वात्।

यथा तृणोपलादिपरिणामकलायां पृथिवीतः पृथग्व्यवहारो जायते। तेषामेव परिणामान्तरमापन्नानां पुनः पृथिवीत्वव्यवहारः। न च तावता तृणोपलाद्यंशानां परस्परं तावदैक्यम्, अथ महापृथिव्या वा। किं तर्हि विजातीयावस्थाप्रहाणेन सजातीया वस्थापत्तिमात्रम्। एवं प्रकृत्यादावपीति। चिन्त्यं निरवयवगतमैक्यमप्येवम्। तथाऽप्येक क्रियान्वयेन समप्रधानतया समुच्चीयमानवस्त्वन्तरप्रतिपत्तिविधुरवस्तुमात्र-प्रतिपत्ति विषयत्वमेकत्वम्। एतेन अयमेकः, अयमप्येकः इति व्यवहारोऽपि निर्व्यूढः; समुच्चये सत्यपि एकक्रियान्वयित्वसमप्राधान्ययोः अभावात्। न चात्रोपलम्भादिविरोधः; येन गौरवमपि सह्येत। तदेवं गुणादावपि तत्त्वान्तरमन्तरेणापि संख्या प्रतीयमाना समानाकारेण निर्व्यूढा। उपलम्भसाम्येऽपि वैरूप्यकल्पनं अत्रभवतामधिकम्। असंख्यातव्यवहारोऽपि एवंविधसंख्याप्रतिक्षेपकः —अन्यथा भवतोऽपि विरोधात्। ईश्वरादिबुद्ध्या सर्वसमुच्चयसद्भावेऽपि शतसहस्रायुतादिवत् अवच्छेदाभावादेव असंख्यातत्वमानन्त्यम्। अनन्तेष्वपिन्यूनाधिकभावो विद्यते एव – यथाऽतीतकल्पदिवसादिसमुदायादीनाम्, यथा च द्रव्यत्वपार्थिवत्वघटत्वादिव्यक्तीनाम्। यत्तु "एकत्वमेकसंख्यावच्छेदः इतिभाष्यम्" तदपि न संख्यायास्तत्त्वान्तरत्त्वाभिसन्धिपूर्वकम्। निर्विशेषवस्तुवादिनं प्रतिविशेषप्रसङ्गमात्रपरत्वात्, अस्मदुक्तसंख्याया अपि विशेषत्वाविशेषात्। यत्तु भगवद्यामुनमुनिभिरात्मसिद्धौ द्वित्वादेरपि यावदाश्रयभावित्वमुक्तम्-तदपि वैशेषिकप्रक्रियाबीभत्सामात्रादिति मन्यामहे। उक्तं हि भगवन्नाथमुनिभिः प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे "संयोगान्तर्भूता संख्या" इति, "समस्ततदात्मा सख्या" इति च। अस्यार्थ उच्यते – बुद्धिविशेषसम्बन्धो हि संख्यात्वेनोपपादितः, स च संयोग एव। यद्वा सङ्घातैकत्वाद्यभिप्रायं तदिदं मन्तव्यम्। वरदविष्णुमिश्रादिभिस्तु आत्मसिद्धिवचनानुसारेण अतिरिक्त-संख्याऽभ्युपगता। यथोक्तम् – "प्रत्यक्षाश्रयवर्तिसंख्यापरिमाणपृथक्त्व-संयोगविभागपरत्वापरत्वद्रवत्व सादृश्यानि प्रत्यक्षाणि" इति। गुणेषु

ग्रहणम्'' इति। एतदपि परमताभिप्रायेणेति मन्तव्यम्। यत्तु भट्टपराशरपादैः प्राकट्यनिराकरणादिप्रसङ्गेषु—''संख्या तु द्वितीयक्षण एव ज्ञायते सा संख्यासमवायिनोऽस्तीत्यविरोधः'' इत्यादिषु प्रदेशेषु संख्याभ्युपगमनं व्यवहृतम्, तत् किंस्वित् स्वाभ्युपगमेन अथवा पराभ्युपगमेनेति न संविद्मः—प्रमेयनिरूपणविच्छेदात्॥

27. ஒருமையை விசாரித்தல்

ஏகத்வம் (ஒருமை) விசாரிக்கப்படுகிறது. கார்யமான (ஒன்றால் ஆக்கப்பட்ட) ஏகத்வம் கிடையாது. அதாவது (அவயவங்களில் உள்ள ஏகத்வங்களால் தொடங்கப்பட்ட அவயவியிலுள்ள ஏகத்வம் கிடையாது என்பது கருத்து.) அவயவங்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட அவயவியை அங்கீகரிக்காததால் அவயவத்தில் ஏகத்வம் எதனால் ஏற்படும்? ஏகோமஹாந் தாந்யராசி: என்றவிடத்தில் கூட்டம் ஒன்றுதலால் ஒன்று என்று வ்யவஹரிப்பது போல், இங்கும் அவயவக்கூட்டம் ஒன்றுதலால் கூட்டத்திலுள்ள ஒருமை உபசார வழக்கால் அவயவங்களில் கொள்ளப்படுகிறது. அங்ஙனம் ஒருமை உபசார வழக்கால் கொள்ளப்பட்டால் ராசியில் (கூட்டத்தில்) உத்பூதாவயவங்களின் பிரிக்கும்போது தோன்றுமவயவங்களின் வேற்றுமையைக் கொண்டு பல தான்யங்கள் என்று சொல்வது போல் குடம் முதலியவற்றிலும் சேர்ந்திருக்கையில் குடங்கள் பல என்று வழங்கப்படட்டும் என்றால், அங்ஙனம் அவயவங்களை முக்கியமாகக் கொண்டு சொல்லும் பொழுது பல என்று மக்கள் மொழிகின்றனர். என்றே அங்கீகரிக்கிறோம். சேர்ந்திருக்கும் பொழுது, ஏகத்வாவஸ்தை ஏற்படுகிறது. பிரிந்திருக்கும் பொழுது, அநேகத்வாவஸ்தை (பலவற்றிலுள்ள தன்மை) என்று சொல்லலாம் எனின், அது நன்றன்று. ஒன்றுக்கே பன்மையும் ஒருமையும் தோன்றுவது முரண்பட்டதாகும். எனவே அஃது தக்கதன்று. ஏகம், அநேகம் என்னும் அறிவு, சேர்க்கை பிரிவு ஆகியவற்றைக் குறிப்பதால் அந்யதாஸித்தமாகிறது. குடம் என்னும் பொருளே உண்மையாக ஒருமை பன்மை என்னும் முரண்பாட்டை அடைய நேரும். மேலும், நூல் நுணியாகச் செய்யப்பட்ட பிறகு, நூலில் ஏகத்வம் தோன்றினால் எல்லா

இவ்வாறாயின், ப்ரளய காலத்தில் ப்ரபஞ்சத்துடன் ப்ரஹ்மத்திற்கு ஏகத்வம் எப்படி என்றால், இல்லை என்றே பதில் சொல்ல வேண்டி வரும். அப்படிச் சொன்னால், சேதநா சேதந ப்ரபஞ்சத்துடன் ப்ரஹ்மத்திற்கு ஒருமை கூறும் வேதம் முரண்படுமே என்று மொழிவது நன்றன்று. அங்கே, நாம ரூபபேதம் (தனியாகப் பெயருருவம் ஆகியவை இல்லை என்பதே அவ்வாக்கியத்தின் பொருள். அவ்வாறின்றிப் பொருள்களையே ஒன்று என்று சொல்லவில்லை. நாமரூபபேத ப்ரஹாணமே (பெயர் உருவம் இவற்றின் வேற்றுமையை விடுவதே) ஐக்யம் என்று மொழிகிறோம் என்று சொல்வீராயின் அதுவும் நன்றன்று. உலகம் தனக்குக் காரணமான பொருளை அடைதல் என்னும் தன்மையே அவ்வாறு வழங்கப்படுகிறது. ப்ரக்ருதித் வாவஸ்தை (ப்ரக்ருதித் தன்மை) ஏகத்வஸங்க்யையின் வடிவமன்று என்று கூறி அதனை மறுக்க. உலகிலும், புல், சிறுகற்கள் ஆகியவை தம் உபாதாநத்தினின்றும் (ஸமவாயிகாரணத்தினின்றும்) பரிணமிக்கும் போது (வேறு உருவமாக மாறும் போது) அவை பூமியினின்றும் வேறுபட்டனவாகக் கூறப்படுகின்றன. அவையே, வேறு பரிணாமத்தை அடையும் போது பூமி என்று வ்யவஹரிப்பதைக் கண்டுள்ளோம். அங்கு, ப்ருதிவீத்வம் என்னும் ஓரவஸ்தையின் தொடர்பால் மட்டும் புற்களுக்கும் கற்களுக்கும் ஒன்றுக்கொன்று ஐக்யமோ, மஹா ப்ருதி விக்கு ஐக்யமோ கிடையாது. (புல், கல் மஹா ப்ருதிவியின் பாகங்கள் என்பதை அறிக) பின் என்னவென்றால், தனக்கு இனமற்ற அவஸ்தையை (தன்மையை - பரிணாமத்தை) விட்டு இனமுள்ள அவஸ்தையை அடைவதேயாகும். இவ்வாறே, ப்ரக்ருதி, மஹாந், அஹங்காரம் முதலியவற்றிலும், ப்ரக்ருதி ஒன்று பல என்னும் வ்யவஹாரங்களைக் கண்டு கொள்ள வேண்டும். இவ்வாறே அவயவமற்ற பரமாணு முதலியவற்றிலும் ஏகத்வத்தை நினைத்துப் பார்க்க. ஆனாலும், ஒரே செயலில் இரண்டு பொருள்கள் ஸம்ப்ரதாநமாக (இரண்டும் முக்கியமாக) சேர்க்கையடையும் போது வேறு பொருள்களின் அறிவு கலக்காமல் அப்பொருளை மட்டும் விஷயீகரிக்கும் (பற்றும்) அறிவில் விஷயமாயிருப்பதே ஏகத்வமாகும். இங்ஙனம், ஏகத்வத்திற்கு இலக்கணம் கூறியதால், இது ஒன்று, இது ஒன்று என்னும் வ்யவஹாரமும் நிலை நிறுத்தப்பட்டது. சேர்க்கை இருந்தாலும் ஒரே க்ரியையில் அந்வயிக்காததாலும் இரண்டுக்கும் ஸம்ப்ராதாந்யமின்மையாலும்

இங்கு ஏகத்வத்திற்கு மொழிந்த இலக்கணம் பொருந்துவதில்லை. இங்கே, ப்ரத்யக்ஷ முரண்பாடும் சொல்ல முடியாது. ரூபம், அதற்கு ஆச்ரயமான தர்மியைக் காட்டிலும் வேறு என்று, வேற்றுமை கூறுவிட்டால் ப்ரத்யக்ஷ முரண்பாடு ஏற்படுவது போல், இங்கே முரண்பாடு கூற முடியாது. அவ்வாறிருந்தால் கௌரவத்தையும் ஏற்றுக் கொள்ளலாம். ஆகையால் கௌரவம் பொறுத்துக் கொள்ள முடியாதிருப்பதால் பொருளே ஏகத்வமாகுமேயன்றி தனியான ஏகத்வம் தள்ளப்படுகிறது. நீயும் குணங்களில் ஏகத்வம் என்னும் எண்ணை ஒப்புக் கொள்ளவில்லை. இருபத்து நான்கு குணங்கள், ஐந்து கர்மாக்கள் முதலிய இடங்களில் த்ரவ்ய ஸ்வரூபத்தையே ஏகத்வமாக அங்கீகரிக்க வேண்டுவதால் · த்ரவ்யங்களிலும் அப்படியே சொல்லலாம். எனவே, குணங்களிலும் ஏகத்வம் என்னும் எண்ணை வேறு தத்வமாக ஒப்புக் கொள்ளாமல் தோன்றும் ஏகத்வத்தை த்ரவ்ய ரூபமாகவே சொல்லலாம். ஒரே விதமாக ஜ்ஞாநம் (அறிவு) வந்திருக்கும் பொழுதும் இரண்டுக்கும் வேற்றுமையைக் கற்பித்தல் பூஜ்யர்களான உங்களுக்கு அதிகம்.

எண்ண முடியாதது என்னும் வ்யவஹாரமும், இருமை (இரண்டு) முதல் பரார்த்தம் ப்ரஹ்மாவின் ஆயுளில் பாதிகாலம் வரை உள்ள எண் இல்லை என்பதைத் தெரிவிக்கிறதே யொழிய புத்தி விசேஷ விஷயத்வமாகிய எண்ணை நீக்க வந்ததன்று. அங்ஙனம் அங்கீகரிக்காவிட்டால் உன் மதத்திலும் முரண்பாடு ஏற்படும்.

ஈச்வரனின் அபேக்ஷாபுத்தியில் எல்லாப் பொருள்களும் விஷயமாவதால், அதைக் கொண்டு அனைத்துப் பொருள்களின் சேர்க்கையைச் சொன்னாலும், நூறு, ஆயிரம், பதினாயிரம் என்பது போல் அவச்சேதமின்மையால் (இருமை முதல் பரார்த்தம் வரையிலுள்ள புத்தி விசேஷ விஷயத்வம் என்னும் எண் இராததால்) அஸங்க்யாதத்வம் என்பது பல என்னும் பொருளைக் கொண்டதாகும்.

அநந்தமான பொருள்களிலும் ஏற்றத்தாழ்வு இருப்பது உறுதி. எடுத்துக் காட்டாக கடந்த கற்பம், நாள் முதலிய கூட்டங்களுள்ளும் த்ரவ்யத்வம், பார்திவத்வம், கடத்வம் முதலிய பொருள்களுள்ளும் ஏற்றத்தாழ்வு காணப்படுகிறது. இங்கே, சிலர்

பாஷ்யம் கூறுகிறது என்று மொழிகின்றனர். எனவேஸங்க்யை என்பது தத்வாந்தரம் என்பது அவர்கள்கருத்து.

அது தவறு. ஏனென்றால் எண் வேறுதத்வம் எனக் கூறுவதற்காக அந்த பாஷ்யம் ஏற்பட்டதன்று. வஸ்துவில் விசேஷம் (குணமோ, தர்மமோ) ஒன்றுமில்லை என்பவனைக் குறித்து, பொருளில் விசேஷம் உண்டு என்று விசேஷ ப்ரஸங்கத்தைச் செய்வதற்காக ஏற்பட்டது. அதை நிலைநிறுத்த நாங்கள் கூறும் ஏகத்வமும் புத்தி விசேஷ விஷயத்வம் என்னும் தர்மமாயிருப்பதால் என்று சொல்லப்பட்டதேயொழிய ஸங்க்யை வேறு தத்வம் என்பதைக் கூற அன்று. வேறு சிலர், ஆத்ம ஸித்தியில் யாமுநமுநி (ஆளவந்தார் த்வித்வமானது (இருமையானது) அதன் ஆதாரமான பொருள் இருக்கும் வரை இருக்கும் என்று அருளியுள்ளார். ஆகவே, ஸங்க்யை தனித்தத்வமேயாகும் என்றால், அதுவும் வைசேஷிக மதத்தின் முறையைக் கூறி அவனை அச்சுறுத்துவதற்காகவே என அறிக. இதே கருத்தைப் பூஜ்யரான நாதமுநிகளும், ப்ரமேய பாதத்தில் ஏழாம் அதிகரணத்தில், 'எண் ஸம்யோகத்தில் அடங்கும் தனித்தத்துவமன்று' என்றும், எல்லாப் பொருள்களுடையவும் வடிவைப் பெற்றது எண்' என்றும் ஸாதித்துள்ளார். இதற்குப் பொருள் -சிறந்த புத்தியினுடைய தொடர்பே ஸங்க்யை என்று முன்பு சொல்லப்பட்டது. அந்த ஸம்பந்தம் ஸம்யோகம்தான் என்றோ அவயவங்களின் சேர்க்கைக்கு இருப்பிடமான படம் (துணி) முதலிய த்ரவ்யங்களில் உள்ள ஸம்யோகமே ஏகத்வ ஸங்க்யை என்றோ எண்ணி, ஸம்யோகத்தில் எண் அடங்கும் எனச் சொல்லப்பட்டது எனக் கொள்க.

பூஜ்யரான வரதவிஷ்ணு முதலியவர்கள் ஆத்ம ஸித்தி வாக்யத்தை அநுஸரித்து, ஸங்க்யையைத் தனித் தத்துவமாகக் கொண்டனர். அதாவது. (கண்ணுக்குப் புலப்படும் ஆதாரப் பொருளிலுள்ள ஸங்க்யை (எண்) அளவு, ப்ருதக்த்வம், சேர்க்கை, பிரிவு, உயர்வு தாழ்வு, த்ரவத்வம், ஒப்புமை ஆகியவை கண்ணுக்குப் புலப்படுவன ஆகும்) என்றார். குணங்களிலும் எண் முதலியவை உண்டு என்று கூறியுள்ளார். அதாவது, குணத்தை இருப்பிடமாகக் கொண்டு, ஸங்க்யை முதலியவற்றைச் சேர்ந்துள்ள பொருள்களை ஸம்யுக்தாச்ரிதமாகக் (சக்ஷுஸ்ஸம்யுக்தமான கடத்தை ஏகத்வம் ஆச்ரயித்துள்ளது) என்று கொள்ள வேண்டும் என்று ஸாதித்துள்ளனர்

இருக்கும் பொருளில் உள்ளது என்று கூறுவதில் முரண்பாடொன்றுமில்லை) முதலிய இடங்களில் ஸங்க்யையைத் தனியாக அங்கீகரித்திருப்பது புலனாகிறதே, என்றால், அது தான் ஒப்புக் கொண்டதால் சொல்லப்பட்டதா? பிறன் அங்கீகரித்ததை ஒப்புக் கொண்டதால் சொல்லப்பட்டதா? என்பதை அறிந்து கொள்ள முடியவில்லை. ஏனென்றால், இடையில் ப்ரமேயத்தை நிரூபித்ததால் இடையூறு ஏற்பட்டு விட்டது.

२८ परिमाणनिरूपणम्।

परिमाणप्रत्ययविषयः परिमाणम्। तच्चतुर्धा–अणुमहद्दीर्घह्रस्वभेदात्। चत्वार्यपि परिमाणानि प्रतियोगिनिरूपितवेषाण्येव–इदमितोऽणु इदमितो महत् इदमितो ह्रस्वं दीर्घमित्येव प्रतीतिः। अत्र च विभुद्रव्येषु परिमाणं नास्तीत्येके; अपरिमितप्रत्ययात्। उक्तं हि श्रीवेदार्थ-संग्रहव्याख्यानेऽनन्तपदव्याख्यानदशायां श्रीराममिश्रैः – "वस्तुपरिच्छेदो वस्तुनः परिमाणम्, देशपरिच्छेदस्तु तत्कार्यः" इत्युक्त्वा "अपरिच्छेदस्तु न गुणः" इत्यादि। उक्तञ्च भगवद्यामुनमुनिभिः आगमप्रामाण्ये पूर्वपक्षे – "यदपि वियति परिमाणमिह निदर्शितम्—तदपि विमर्शनीयमिव; परिमाणं हि नाम देशावच्छेदः-इयत्ता परितो भाववेष्टनमिति यावत्। न च नभसि तदस्तीति कथमिव तदिह निदर्शनतया निर्दिश्यते" इति। अन्ये तु इत इदमधिकमित्येवंरूपस्य परिमाणस्य तत्राप्युपपत्तेरस्त्येव तत्रापि परिमाणम्। अपरिमितव्यवहारस्तु सङ्कुचितपरिमाणप्रतिक्षेपपर इत्याहुः। इदञ्च परिमाणाख्यं गुणान्तरं विवरणकारादिभिः स्वीकृतम्। जन्माद्यधिकरणे विवरणेऽपि ह्युक्तम् – "वस्तुपरिच्छेदो वस्तुपरिमाणम्, देशपरिच्छेदस्तु तद्धेतुकः" इत्यादि। अथान्यत् मतम् – परिमाणमेव तत्त्वान्तरं नास्ति। तथाहि – देशव्याप्तिविशेष एव तत्तत्प्रतिसम्बन्धिनिरूपितवेषेण तत्तत्परिमाणम्। तत्त्वान्तरवादिनाऽपि

चैतत् परिमाणाविनाभूतमभ्युपगतम्। ततस्तदधिकस्वीकारेगौरवं भवेत्। ननु न तावत् देशसंयोगमात्रं परिमाणम् – अतिप्रसङ्गात्। ततोऽवच्छिन्नदेशविशेष इति वाच्यम्। न च अवच्छेदो येन केनापि, किं तु परिमाणविशेषविशिष्टेनेति वाच्यम्। अतस्तदुपजीविना देशावच्छेदेन तदपह्नवो न युज्यते। देशपरिमाणञ्च देशान्तराधीनमित्यनवस्था च स्यात्। तस्मात् स्थिततत्त्वान्तरं परिमाणमिति, तन्न; एवं हि अवच्छेदनिरूपणम् – यत्संयुक्तं देशं देशान्तरञ्च यत् युगपदाक्रमितुं शक्तं तत्ततोऽधिकपरिमाणम्, यत्संयुक्तं देशमखिलमेकदैव यदाक्रमितुं न शक्तं तत्ततो न्यूनपरिमाणमिति। तथा एकदिगार्जवावच्छेदेन आधिक्यं दैर्घ्यम्, तेनैव न्यूनभावो ह्रस्वत्वम्, बहुदिगवच्छेदेन आधिक्यं महत्त्वम्, तेनैव न्यूनभावोऽणुत्वम्। नचैतदधिकमणुत्वमस्तीत्यणु-निराकरणादपि-सिद्धम्। चतुर्विधमप्येतदेकस्मिन्नपि घटते। यथा स्तम्बविशेष एव स्तम्बान्तरापेक्षया स्थूलाणुत्वदीर्घह्रस्वत्वव्यवहार इति। एवञ्च सति नात्रावच्छेदके किञ्चित् परिमाणं निर्दिष्टम् – येनोपजीव्य-विरोधानवस्थादिदोषः स्यात्। एतेन देशस्यापि न्यूनाधिकत्वे व्याख्याते। न्यूनाधिकदेशसंयोगभेद एव स्वरूपातिरिक्तं परिमाणविशेषमन्तरेण न घटते इति चेन्न; राश्यादिषु दृष्टत्वात्। तत्र भागसंख्याधिक्यनिबन्धनः स इति चेन्न; तर्हि सर्वत्र तत एवास्तु। प्रशिथिलसंयोगवति समभागवत्त्वेऽपि परिमाणभेदो दृष्ट इति चेत्; सत्यम्।तथाऽपि प्रशिथिलसंयोगादेव परिमाणविशेषोत्पादकतया अभिमतात् तावद्देश-व्याप्तिरेवास्तु। समूढप्रसारितचूर्णपुञ्जेऽपि हि तथा दृश्यते। एवं महत्त्वबहुत्वाभ्यामपि देशव्याप्तिविशेष एवारभ्यते – न ततोऽन्यदान्तरालिकमनुपलभ्यमानमिति। उक्तञ्च भगवद्यामुनमुनिभिः – ''परिमाणं हि नाम देशावच्छेदः'' इति। भगवन्नाथमुनिभिरपि प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे—''संख्यान्तर्भूतं परिमाणम्'' इत्याद्युक्त्वा अनन्तरञ्चोक्तम् – ''दूरत्वं दैर्घ्यम्, सामीप्यं ह्रस्वत्वम्, तिर्यग्दूरत्वं स्थौल्यम्, तिर्यक्सामीप्यं कार्श्यम्, स्वांशस्याग्रे स्वांशस्थितिरार्जवम्,

दिक्स्थान्त्यावयवदूरत्वसामीप्यसाम्यं वृत्तत्वम्, केवलविरुद्धदिगन्तांशेभ्यः कोणविरुद्धदिगन्तांशेभ्यः कोणविरुद्धदिगन्तांशानां दूरत्वसामीप्यसाम्यं चतुरश्रत्वम्'' इति। किञ्चिदन्तरमतिक्रम्य च उक्तम् – ''अनेकव्याप्तिर्महत्ता, तदभावो मन्दत्वम्'' इति। देशकालसंख्योन्मानादिसर्वसाधारणपरिमाणमात्रस्य च स्वरूपमुक्तम् – ''समस्तभावतदात्मा परिमाणम्'' इति। अत्रेदंतत्त्वम् – आयामविस्तारघनभेदेन त्रिविधं परिमाणम्। यथासम्भवं प्राक्प्रत्यग्दक्षिणोत्तरोर्ध्वाधःपर्यवसितश्चैतत्। तत्र त्रिष्वपि दिग्द्वन्द्वेषु यत्राधिक्यं स आयामः यत्र मध्यमत्वं स विस्तारो यत्र न्यूनत्वं तत् घनमिति। त्रयाणामप्येषां सङ्करतारतम्यभेदात् बहुविधो व्यवहारः। विभुद्रव्येषु कात्स्न्यापेक्षायां परिमाणं नास्ति। तत्तदवच्छेदापेक्षायां यथासम्भवं व्यवहार इति॥

28. அளவை நிரூபித்தல்

அளவு என்னும் அறிவில் பொருளாயிருப்பது பரிமாணமாகும். அது, அணு (சிறுமை) மஹத் (பெருமை) தீர்கம் (நீளம்) ஹ்ரஸ்வம் (குட்டை) என்று நான்கு வகைப்படும். நான்கு அளவைகளும் அவற்றின் ப்ரதியோகிகளைக் கொண்டே (பொருள்களைக் கொண்டே) அறிவிக்கப்படுகின்றன. அதாவது இப்பொருள் இதனைவிடச் சிறியது, இது இதைவிடப் பெரியது. இது இதை விட நீளமானது இது இதைவிடக் குட்டை என்றே அறிவு ஏற்படுவதால் இவ்வளவைகளின் எல்லைப் பொருள்களாலேயே இவை நிரூபிக்கப்படுகின்றன. இங்கு, விபுத்ரவ்யங்களில் (பரவிய த்ரவ்யங்களில்) பரிமாணம் இல்லை என்று சிலர் கூறுகின்றனர். ஏனென்றால் விபுத்ரவ்யம் அளவிட முடியாதது என்ற அறிவு ஏற்படுகிறது என்று வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்தின் உரையில் அநந்த பதத்திற்குப் பொருள் கூறும் பொழுது, ஸ்ரீ ராமமிஸ்ரர், பொருளின் அளவே வஸ்து பரிச்சேதம் அவ்வஸ்து பரிச்சேதத்தால் தேச பரிச்சேதம் உண்டாகிறது, என்று கூறி, குணத்திற்குப் பரிச்சேதம் கிடையாது. முதலிய செய்திகளைக் கூறினார். பகவானான (பூஜ்யரான ஆளவந்தாரும், 'ஆகமப்ராமண்யம்' என்னும் நூலில், பூர்வபக்ஷத்தில் இங்கு ஆகாயத்தில் அளவு காட்டப்பட்டுள்ளது. அது நன்கு

ஆலோசிக்கத்தக்கது. பரிமாணம் என்பது தேசத்தின் அளவேயாகும். இவ்வளவு வேறு பொருள்களால் நான்கு புறமும் சுற்றப்பட்டிருத்தல் என்பது கருத்து. அப்பரிமாணம் ஆகாசத்தில் இல்லை. எனவே அது இங்கு எப்படி உதாஹரணமாகக் காட்டப்படுகிறது? என்று கூறியுள்ளார். வேறு சிலர், இதைக் காட்டிலும் இது பெரியது என்று வழங்கப்படும் பரிமாணம் ஆகாசத்திலும் இருப்பதால் ஆகாசத்திலும் பரிமாணம் இருக்கிறது. அளக்க முடியாதது என்னும் வழக்கு சிறிய அளவு கொண்டதன்று என்று கூற ஏற்பட்டதாகும். என்று மொழிகின்றனர். இந்தப் பரிமாணம் என்னும் தனிப்பட்ட குணத்தை விவரணகாரர் முதலியோர் அங்கீகரித்துள்ளனர். ஜந்மாத்யதிகரணத்தில் விவரணத்திலும் இக்கருத்து சொல்லப்பட்டுள்ளது. அதாவது (வஸ்து பரிச்சேதம் என்பது பொருளின் அளவாகும். தேச பரிச்சேதத்திற்கு அந்த வஸ்து பரிச்சேதம் காரணமாகும்) முதலியவை சொல்லப்பட்டுள்ளன. பிறகு வேறு மதம் - அதாவது, பரிமாணம் என்னும் தனிப்பட்ட தத்துவமே கிடையாது. என்பது வேறு மதத்தினர் கருத்து. அவ்வப் பொருள்களுடைய எதிரிடைப் பொருள்களால் நிரூபிக்கப்படும் தன்மையால் இடத்தில் பரவுதலின் சிறப்பே அந்த அந்தப் பரிமாணம் ஆகும். பரிமாணத்தைத் தனிப்பட்ட பொருள் என்று சொல்லும் மதத்தைச் சேர்ந்தவனும் இத்தகைய பரிமாண வ்யாப்தியை அங்கீகரித்துள்ளான். வ்யாப்தியைக் காட்டிலும் பரிமாணம் என்னும் தனிப் பொருளை ஒப்புக் கொண்டால் கௌரவம் வரும். இடத்தின் சேர்க்கை மட்டும் பரிமாணம் என்றால், அச்சேர்க்கை அணுமஹத் தீர்கம் ஹ்ரஸ்வம் ஆகிய எல்லாவற்றிற்கும் பொதுவாதலால் அதிப்ரஸங்கம் வரும். ஆதலால் ஒன்றால் அளக்கப்பட்ட தேச விசேஷம் என்று சொல்ல வேண்டும். அளத்தல் ஏதோ ஒன்றால் என்று சொல்லக் கூடாது ஓரளவின் சிறப்பால் (அளவுடைய சிறந்த பொருளால்) என்று கூற வேண்டும். ஆதலால், அதனை அடிப்படையாகக் கொண்ட இடவளவால் அப்பரிமாணத்தை மறைக்க இயலாது. தேச பரிமாணம் என்பதோ வேறு தேசத்தால் ஏற்பட்டது என்று அநவஸ்தை தேசத்தால் ஏற்படும். ஆதலால் பரிமாணம் என்பது தனிப்பொருள் என்று அங்கீகரிக்க வேண்டும் என்று நீங்கள் (பூர்வபக்ஷிகள்) சொல்வது ஸரியன்று. ஏனென்றால், இங்ஙனம் அல்லவா அளவு நிரூபிக்கப்பட்டுள்ளது. எதனுடன் சேர்ந்த

வேறிடத்தையும் எது ஒரே காலத்தில் ஆக்ரமிக்க வல்லதோ, அது, அதைவிட அதிகமான அளவுடையதாகும். எதனுடன் சேர்ந்த இடம் முழுவதையும் ஒரே காலத்தில் ஆக்ரமிக்க வல்லதன்றோ. அஃது அதனை விடக் குறைந்த அளவுடையதாகும். என்று நிரூபிக்கப்பட்டது. அவ்வாறே குறைந்திருப்பதைக் குட்டை (ஹ்ரஸ்வம்) என்கிறோம். பல திசைகளில் மிகுதி (அதிகம்) இருந்தால் அஃது பெரியது பெருமை எனப்படும். பல திசைகளில் குறைவிருப்பின் அஃது சிறியது (சிறுமை) எனப்படும். இதைத்தவிர அணுத்வம் (சிறுமை) என்பது கிடையாது. என்று அணுத்தன்மையை நிராகரிப்பதாலேயே இக்கருத்து நிலை பெற்றுள்ளது. நான்கு விதமான இப்பரிமாணங்களும் ஒன்றிலே அடங்கும். சிறந்த ஒரு ஸ்தம்பத்திலேயே (புதரிலேயே) வேறு ஸ்தம்பத்தை விட இது ஸ்தூலம், அணு, நீண்டது, குட்டையானது என்று மக்கள் வ்யவஹரிப்பதால் இவை ஒன்றிலேயே அடங்கும். இங்ஙனம் சொல்வதால் அவச்சேதகம் பரிமாணம் என்று வழங்கப்படவில்லை. (பரிமாணச் சிறப்புடன் கூடிய தேசத்தின் சேர்க்கை பரிமாணம் என்று சொல்லப்படவில்லை என்பது கருத்து). எனவே உபஜீவ்ய விரோதம் அநவஸ்தை முதலிய குற்றங்கள் வருவதில்லை. ஏற்றத்தாழ்வுகளும் நிரூபிக்கப்பட்டன அங்கும் வேறு தேசம் இருப்பதால் என்பது கருத்து. இங்ஙனம் மொழிந்ததால் தேசத்தினுடைய அதிகமாயுமுள்ள தேசச்சேர்க்கையின் பிரிவே தேச ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் வேறான பரிமாணம் இல்லாமல் நிலைக்காது என்பதும் தவறு. கூட்டங்களில் வேறு பரிமாணத்திற்கு இருப்பிடமான அவயவீ காணப்படாததால் பரிமாணத்தைத் தனிப்பட்ட பொருளாக அங்கீகரிக்க வேண்டுவதில்லை. கூட்டத்திலுள்ள நெல் முதலியவற்றின் எண்ணிக்கை அதிகமாயிருப்பதால் பரிமாணம் உள்ளது என்று கூறுவது நன்றன்று. அவ்வாறாயின், எல்லா விடங்களிலும் அதனாலேயே இருக்கட்டும் சேர்க்கை அழிந்த இடமானது ஸமமான பாகத்தைக் கொண்டிருப்பினும், அங்குப் பரிமாண வேற்றுமை காணப்படுகிறது, எனின், உண்மையே. ஆயினும், அளவுச் சிறப்பை ஏற்படுத்துவதற்காக நீங்கள் அங்கீகரிக்கும் அழிவுடைய சேர்க்கையாலேயே அவ்வளவு தேசத்தின் வ்யாப்தி (பரவுதல்) இருக்கட்டும். முஷ்டியால் க்ருஹிக்கப்பட்டு பரப்பப்பட்ட துகள்களின் கூட்டத்தில் அவயவ வேற்றுமை இல்லை. அளவின் வேற்றுமை இராவிடினும் அழிந்த

சேர்க்கையால் மட்டும் பல இடங்களில் பரவுதலைப் பார்த்திருப்பதால் தேச வ்யாப்தியையே ஒப்புக் கொள்ளுதல் நல்லது. இவ்வாறு பெருமை, பன்மை இவற்றாலும் தேசத்தின் பரவுதற் சிறப்பே தொடங்கப்படுகிறது. அதுவன்றி, இடையே காணப்படாத பரிமாணமன்று.

பூஜ்யரான ஆளவந்தாரும், பரிமாணம் என்பது (அளவு என்பது) தேசத்தின் அவச்சேதம் ஆகும் என்று மொழிந்துள்ளார். பகவானான நாதமுனிகளும், ப்ரமேய பாதத்தில் ஏழாம் அதிகரணத்தில் பரிமாணம் என்பது எண்ணிலடங்கும்' முதலியவற்றைக் கூறி, பிறகு, அடிப்பாகத்தை விட நுனி தூரமாயிருத்தலே நீளமாகும் அடிப்பாகத்தை காட்டிலும் நுனி ஸமீபத்தில் இருப்பதே குட்டையாகும். குறுக்கே தூரத்திலிருப்பதே பருத்திருத்தலாகும். குறுக்கே ஸமீபத்தில் இருப்பதே இளைத்தலாகும். நீண்ட கொம்பு நேராகப் பார்க்கப்படும் போது, முன் முன் பாகத்தினுடைய நுனியிடத்திலேயே மேல் மேல் பாகம் இருப்பதாகக் காணப்படுகிறது. ஆகையால், தன்னுடைய அம்சத்தின் நுனியில் தன்னுடைய அம்சம் இருப்பதே ஆர்ஜவம் (நேர்மை) ஆகும். தன்னுடைய அம்சம் தன்னிடத்தில் இருப்பதே கோணலாகும். ஒரு திசையிலுள்ள கடைசி அவயவங்களுக்கு அத்திசையின் முரண்பட்ட திசையிலுள்ள கடைசியிலிருக்கும் தூரத் தன்மையும் அண்மைத் தன்மையும் ஸமமாயின் அதுவே வட்டமாகும். கேவலம் முரண்பட்ட திசைகளின் பாகங்களுக்கும் மூலையான முரண்பட்ட திசைகளின் கடைசிபாகங்களைக் காட்டிலும் மூலையானமுரண்பட்டதிசைகளின் அம்சங்களுக்கு தூரத் தன்மை ஸமீபத்தன்மைகள் ஸமமாயிருந்தால் அது சதுரச்ரமாகும். (இங்கே பின்வருமாறு கொள்க - கேவல விருத்த திகந்தாம்சங்கள் - கிழக்கு மேற்கு, தெற்கு, வடக்கு ஆகிய திசைகளின் கடைசி அம்சங்கள் கோணவிருத்த திகந்தாம்சங்கள் ஆக்நேய (தென்கிழக்கு) வாயவ்ய (வடமேற்கு) நைருருத தென்மேற்கு ஐஶாந - வடகிழக்கு ஆகிய திசைகளின் கடைசி அம்சங்கள். இங்கு கேவல விருத்ததி கந்தாம் சாநாம் என்பதைச் சேர்க்க) அதனால், கிழக்கு. மேற்கு திசைகளுக்கு எத்தகைய தூரமும் அண்மையும் இருக்கின்றனவோ, அத்தகைய தூரமும் அண்மையும். தெற்கு வடக்கு திசைகளின் கடைசி அம்சங்களுக்கு இருந்தால், அங்ஙனமே தென்கிழக்கு

தூரமும் அண்மையும் இருந்தால் அப்பொழுது அப்பரிமாணம் சதுர ச்ரமாகும் என்பதை அறிக.) என்று கூறியுள்ளார். பிறகு சிறிது இடைவெளிக்குப் பிறகு, பல இடங்களை வ்யாபித்திருத்தல் மஹத்வம் (பெருமை) ஆகும். அந்த மஹத்வத்தின் இன்மை மந்தத்வம் ஆகும். க்ரோசம், கவ்யூதி, முதலியதேச அளைவும் மாதம், வருடம் முதலிய கால அளவும், இருபது முதலிய எண்ணலளவும், மேல் நோக்கி அளப்பதாகிய மனிதனுடைய கை முழம் முதலிய அளவுகளும் ஆகிய இவற்றுக்குப் பொது இலக்கணமாக (எல்லாப் பொருள்களுக்கும் அவ்வவற்றின் சிறப்புருவமே பரிமாணம் என்று கூறியுள்ளார்.(பொருள்களின் சிறப்புருவமே பரிமாணம் என்பது பரிமாணத்தின் இலக்கணம் என்பது ஸாரம்.)

இங்கு இவ்வுண்மை உணரத்தக்கது. நீளம், அகலம், கனம் எனப் பரிமாணம் மூன்று வகைப்படும். ஏற்றவாறு, கிழக்கு, மேற்கு, தெற்கு, வடக்கு, மேல், கீழ் ஆகியவற்றுள் இவை அடங்கும். அவற்றுள் மூன்று திசைகளின் இரட்டைகளிலும் எங்கு மிகுதி உள்ளதோ அது நீளமாகும். எங்கு நடுத்தன்மை உள்ளதோ, அது அகலமாகும். எங்கே குறைவு உள்ளதோ, அது கனமாகும். இம்மூன்றுக்கும் சேர்க்கையின் ஏற்றத்தாழ்வுகளுடைய வேற்றுமையால், நீண்ட சதுரம், வட்டம் முதலிய உலக வழக்குகள் ஏற்படுகின்றன. விபுவான பொருள்களில் (ஆகாயம் முதலியவற்றில்) முழுவதையும் எடுத்துக் கொண்டால் அதற்கு அளவே இல்லை. கடம், மடம் என்னும் பொருள்களோடு கூடிய ஆகாயத்தைக் கூறும் பொழுது, தக்கபடி கடாகாசம், மடா காசம் என்று வழங்கப்படு கிறது.

२९. पृथक्त्वनिरूपणम्

पृथक्त्वं पृथग्व्यवहारकारणं पृथग्गुण इति काणादादयः। तदिदं भेदमात्रात् नातिरिच्यते; प्रत्ययस्य तावन्मात्रेण विश्रान्तेः, कल्पकानाञ्च अन्यथासिद्धेः, पृथक्त्वस्य भिन्नशब्देन च सहप्रयोगादर्शनात्। भेदावध्यवधिकतया द्रव्येष्विव अद्रव्येषु च पृथक्त्वधीव्यवहारदर्शनात्। सा भ्रान्तिरिति चेन्न; बाधकाभावात्। भेदशब्दार्थ एव

पृथक्त्वाख्यगुणोऽस्त्विति चेन्न; तस्य स्वरूपसंस्थाननील-पीतादिभिर्निर्वाहात्। अपर्यायबुद्ध्युपाधिना तेषु सर्वेषु भेदशब्दव्युत्पत्तेः, स्वरूपादिशब्दवत्। तस्यैव च अन्योन्याभावत्वात् इदमिदं न भवतीत्यत्र अवधिनिरूप्यत्वमन्योन्याभावस्य न दृष्टमिति चेन्न; शब्दविशेषात् तथोपपत्तेः। पृथक्त्वाख्यगुणवाचकान्यशब्दपर्यायसम्बन्धे पञ्चमी पाणिनेः विवक्षितेति चेत्; कथम्? अन्योन्याभावपर्यायविवक्षायां घटात् पटो न भवतीत्यपि प्रयोगप्रसङ्गादिति चेन्न; धर्मिपर्यन्तेष्विति विशेषात्। पृथक्त्वमिति निर्देशे कथमिति चेन्न; तस्यापि धर्मिणमुल्लिख्यैव धर्मबोधकत्वात्। अमानोनादयस्तु असत्त्वे वर्तमाना नावध्याकाङ्क्षिणः। यद्वा तेषां समानाधिकरण एव अवधिरिति सिद्धं भेदमात्रमेव पृथक्त्वमिति। उक्तञ्च भेदसमर्थनानन्तरं भट्टपराशरपादैः – "तदेवं क्लृप्तैरेव द्रव्यजातिगुणकर्मभिर्धर्मैरशेषाणामपुनरुक्तवित्तिव्याहारव्यवहाराणा-मुपपत्तेर्भेदो नाम न धर्मान्तरमपूर्वं कल्प्यम्। अत एव वैशेषिकपरिक्लृप्ताः पृथक्त्वविशेषादयोऽपि प्रोत्सारिताः" इत्यादि। भेदस्य एकानेकगतत्वविकल्पपरिहारे चोक्तम् —

"नीलिमश्वेतिमानावप्यनेकावेव धर्मिणम्।
नीलं शुभ्रञ्च भिन्दानौ स्फुटं ह्युपलभामहे॥
ये विशेषपृथक्त्वादिसापेक्षं कल्पयन्ति ते।
बिम्यत्वात्माश्रयादिभ्यो न वयं दृष्टवादिनः॥" इति।

तदेवं स्वरूपधर्मौ यथासम्भवं पृथक्छब्देन भिन्नादिशब्देन च व्यपदिश्येते। उक्तञ्च न्यायतत्त्वे प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे – "अतिरेकव्यतिरेकभेदेन द्विविधो भेदः" इति। अत्रातिरेको धर्म्यन्तरेष्वसन् धर्मः। व्यतिरेको धर्मधर्म्यादिः स्वरूपम्। तस्मिन्नेवाधिकरणे – "ऐक्यं साकल्येन संयोगः, तदभावो भेदः"

29 ப்ருதக்த்வத்தை நிரூபித்தல்

இதனை விட இது வேறுபட்டது என்று கூறுவதற்குக் காரணமாயிருப்பது ப்ருதக்த்வம் என்னும் குணம் என்று காணாதர் முதலானோர் மொழிகின்றனர். இது பேதத் (भेद्) 'பேதம் - வேற்றுமை' தினும் வேறுபட்டதன்று ப்ருதக் என்னும் அறிவு பேதத்தை மட்டுமே விஷயீகரிப்பதால் ப்ருதக்த்வம் பேதத் (भेद्) தினும் தனிப்பட்ட தன்று. 'ப்ருதக்த்வம்' என்னும் குணத்தைக் கற்பிக்கும் ப்ரமாணங்கள் அந்யதாஸித்தமாவதால் ப்ருதக்த்வம் பேதமேயாகும். அவ்வாறின்றி, ப்ருதக்த்வமும், பேதமும் வேறு எனின், ஏதாவதொரு காலத்தில், இது இதனின் பிந்நமாகவும் ப்ருதக்காகவும் உள்ளது என்று ப்ரயோகிக்க நேரிடும். அங்ஙனம் உலகில் ப்ரயோகிப்பதில்லை. பேதத்திற்கு அவதியான (ப்ரதியோகியான) பொருளை எல்லையாகக் கொண்டு த்ரவ்யங்களில் பேத புத்தி வருகிறது. அதுபோல், அதாவது குடம், துணியின் வேறுபட்டது, என்னும் ப்ரதீதியில் ப்ருதக்த்வத்திற்கு அவதியாக (ப்ரதியோகியாக) குடம் - கடம் இருக்கிறது. அநுயோகியாகப்படம் இருக்கிறது. அதைப்போல் ஏகம் ரூபம் ரஸாத்ப்ருதக் என்னுமிடத்தில் ரூபம் என்னும் குணத்திலும் ப்ருகத்வம் இருப்பதாகத் தோன்றுகிறது. அங்ஙனமே உலகிலும் வழங்குகின்றனர். அந்த அறிவு ப்ரமம் என்று சொல்வது ஸரியன்று. மேலே பாதம் இராததால் ப்ரமமன்று. த்ரவ்யங்களில் உள்ள பேதமே (வேற்றுமையே) ப்ருகத்வகுணமாக இருக்கட்டுமே என்பதும் நன்றன்று. ?அந்த பேதம் த்ரவ்ய ஸ்வரூபமாகவோ ஸம்ஸ்தாநமாகவோ, (அவயவ அமைப்பாகவோ) நீலம், மஞ்சள் முதலிய குண வடிவங்களாகவோ உள்ளது என்பதால், நீங்கள் தனியாகக் கூறும் ப்ருதக்த்வ குணமாகாது. குடம், ஆடை முதலியவை பல வடிவங்களைக் கொண்டவை. எனவே, ஒரே மாதிரியாக உள்ள பேத வடிவமாக அவை எப்படி இருக்க முடியும்? என்றால், பதில் கூறுவோம். விலக்ஷண புத்தியில் (வேறுபட்ட அறிவில்) விஷயமாயிருப்பதே பேத ஶப்தத்தின் பொருள் ஆகும். ஆதலால் தனித்தனியான கடம் படம் முதலியவை ஸ்வரூப ஶப்தத்தின் பொருளாயினும் வேறு பொருளில் வேற்றுமைக்குக் காரணமான தனக்கே உரிய தன்மையைக் கொண்டு, ஸ்வரூப ஶப்தத்திற்குப்

அறிவில் விஷயமாகும் தன்மை என்னும் தன்மையால் த்ரவ்யங்களிலும் பேதபுத்தி (வேற்றுமையறிவு) ஏற்படலாம். அத்தகைய நீலம், மஞ்சள் முதலிய பேதமே அந்யோந்யாபாவமாகும். இதுவே ப்ருதக்த்வமேயொழிய, தனிப்பட்ட ப்ருதக்த்வம் கிடையாது. இதமிதம் நபவதி (இது இதுவாக ஆவதில்லை) என்னுமிடத்தில் அந்யோந்யாபாவம் எல்லையால் - அவதியால் - ப்ரதியோகியால் நிரூபிக்கப் படவில்லை. இதமஸ்மாத்ருப்ருதக் (இது இதைக் காட்டிலும் வேறு) என்னுமிடத்தில் அந்யோந்யாபாவம் எல்லையால் நிரூபிக்கப்படுகிறது. ஆதலால் பேதத்தைக் காட்டிலும் (அந்யோந்யாபாவத்தைக் காட்டிலும்) ப்ருதக்த்வம் வேறு என்பதும் அங்கீகரிக்கப்பட மாட்டாது. சொற் சிறப்பால் அங்ஙனம் கூறுவது தக்கதேயாகும். ப்ருதக்த்வம் என்னும் குணத்தைக் கூறும். அந்ய சப்தத்தின் பர்யாயமான (ஸமமான) ஸம்பந்தத்தில் (தொடர்பில்) பஞ்சமீ விபக்தி வருகிறது என்பது பாணினி மஹர்ஷியின் அபிப்ராயம். என்றால், எப்படி ? அந்யஶப்தத்திற்கு அந்யோந்யாபாவம் என்று பொருள் கொண்டால், குடத்தைக் காட்டிலும் துணி வேறு (கடாத்படோந) என்றும் ப்ரயோகிக்க நேரிடும். அதனால், 'அந்யாராத்' என்னும் ஸூத்ரத்தில் அந்ய ஶப்தத்திற்கு அந்யம் அந்யம் என்னும் பொருள் கொண்ட சப்தம் என்று பொருள் கூறி அந்யார்தகமான ஶப்தங்களில் ப்ருதக் என்னும் சொல்லையும் சேர்த்து, அச்சொல்லோடு சேர்க்கையிருக்கும் போது பஞ்சமீ வரும் என்று ஸூத்ரத்திற்குப் பொருள் சொல்வதால் 'ப்ருதக்த்வம்' என்னும் குணம் ஸித்திக்குமே என்று கூறுவதும் தவறு. அந்யஶப்தம் தன்மையையுடைய பொருளை தர்மியைக் குறிக்கிறது. ஆதலால் 'இது, இதுவன்று' என்னுமிடத்தில் 'ந' என்பதற்கு அந்யோந்யாபாவம் மாத்ரம் பொருளாகும். தர்மிவரையில் பொருள் ஏற்படாததால் 'கடாத்படோந' முதலிய இடங்களில் பஞ்சமீ வருவதில்லை. 'குடத்தைக் காட்டிலும் துணியின் வேற்றுமை என்னுமிடத்தில் ப்ருதக்த்வம் என்னும் சொல் தர்மத்தையே குறிப்பதால் அதனுடன் கூடிய கடஶப்தத்தின் மீது பஞ்சமீ எப்படி வந்தது ? என்று கேட்பது ஸரியன்று. ஏனென்றால், அங்கும், ப்ருதக்த்வம் என்னும் தர்மம், தன்னையுடைய பொருளையுணர்த்தி, அதன் வாயிலாகவே தர்மத்தை அறிவிக்கிறது. அதனால் தர்மியின் தொடர்பு இருப்பதால் பஞ்சமீ வரலாம்.

அத்ரவ்யத்தை உணர்த்தும் அமாந ஊந முதலிய சொற்கள் எல்லையை வேண்டுவதில்லை. அல்லது அமாநோநாதிகளுக்கு ஸமாநவிபக்தியே இல்லை. ஆகையால் ப்ருதக்த்வம் என்பது பேத வடிவமாகும்.

பேதத்தை நிலை நிறுத்தி விட்டு பட்ட பராசரபாதர் இவ்வாறு மொழிந்துள்ளார். 'இவ்வாறு முன்னரே உள்ள, த்ரவ்யம், ஜாதி, குணம், க்ரியை என்னும் தர்மங்களாலேயே, ஒப்பற்ற அறிவும், ஒப்பற்ற வழக்கும் ஒப்பற்ற செயலும் நடைபெறுவதால் பேதம் என்னும் தனிப்பட்ட வேறு தன்மையைக் கற்பிக்க வேண்டாம். இதே காரணத்தால் வைசேஷிகர்கள் கற்பித்த ப்ருதக்த்வ விசேஷங்களான த்விப்ருதக்த்வம் முதலியவையும் தள்ளப்பட்டன - (நீக்கப்பட்டன) முதலியவை அவர் கூற்றுக்களாகும். பேதம் ஒரு பொருளில் உள்ளதா பல பொருள்களில் உள்ளதா? என்று விகற்பித்து, பேதத்தை விலக்கும் பொழுதும் அவர் பின்வருமாறு உரைத்துள்ளார்.

ச்லோ - நீலிமா ... உபலபாமஹே - நீலம் வெண்மை ஆகிய தர்மங்கள் பல. அவை தங்களுக்கு இருப்பிடமான தர்மியான நீலப் பொருளையும் வெள்ளைப் பொருளையும் வேறுபடுத்துகின்றன என்பதை நாம் காண்கிறோம். 2 ச்லோ - யே விசேஷ... வாதிந - இதி - காணாதர் முதலானோர், த்ரவ்யங்களில் த்வித்வம், த்விப்ருதக்தவம் இவற்றின் உதவியால் பேதத்தைக் கற்பிக்கின்றனர். அவர்கள் மதத்தில் ஆத்மாச்ரயம், அந்யோந்யாச்ரயம் முதலிய குற்றங்கள் வரும். எனவே அக்குற்றங்கள் வருவதை நோக்கி அவர்கள் அஞ்சட்டும். நாங்களோ, ப்ரத்யக்ஷத்தால் கண்டதை 'நீலம் மஞ்சள் முதலியவற்றையே பேதமாகக் கூறுகிறோம். எனவே எங்கள் மதத்தில் அக்குற்றங்கள் வாரா' என்று மொழிந்துள்ளார். இதுவரை கூறியவற்றால் வஸ்து ஸ்வரூபமும் தர்மமும், இடத்திற்கேற்றவாறு 'ப்ருதக்' என்னும் சொல்லாலும், 'பிந்நம்' என்னும் சொல்லாலும் வழங்கப்படுகின்றன என்று ஏற்படுகிறது. ஸ்ரீமந் நாதமுனிகளும், ந்யாய தத்வத்தில், ப்ரமேய பாதத்தில் ஏழாம் அதிகரணத்தில், அதிரேகம், வ்யதிரேகம் என பேதம் இரண்டு வகைப்படும் என்று ஸாதித்துள்ளார். இங்கு அதிரேகம் என்பது வேறு தர்மியில் இராத தர்மமாகும். வ்யதிரேகம் என்பது தர்மம், தர்மீ இவற்றின் ஸ்வரூபமாகும். அதே அதிகரணத்தில்

இரு பொருள்களின் சேர்க்கை புலப்படாவிடின், அதுவே ஐக்யம் (ஒருமை) யாகும் அதனுடைய இன்மை பேதமாகும். என்று சொல்லியிருப்பதால் அது முன்சொன்ன கருத்துக்கு முரண்பட்டதாகுமே எனின், அது விபாகத்தைப் பற்றிக் கூறப்பட்டது என மறுக்க.

३०. विभागस्य अतिरिक्तत्वविचारः ॥

संयोगविरोधी गुणो विभाग इति परे। तदयुक्तम्; नोदनपाटनादीनामेव संयोगविध्वंसकत्वात्, विभागजनकतया अभ्युपगतानामेव तद्ध्वंसकत्वोपपत्तेः। न च संयोगजनकजातीयत्वादिनाऽनुकूलस्य कर्मादेस्तद्ध्वंसकत्वमनुपपन्नमिति वाच्यम्; रूपादिजनकतया अभ्युपगताग्निसंयोगादिजातीयानां रूपादिनाशकत्वाभ्युपगमात्। स्वजन्यव्यक्तेरपि स्वनाश्यत्वमिष्टम्, किंपुनरन्यस्याः। उत्पाद्यमानघटादिषु शब्दोत्पादकतया कश्चिद्गुणः कल्प्यते इति चेन्न; तत्रापि विभागजनकस्य पाटनादेरेव तज्जनकत्वोपपत्तेः, तस्य च संयोगविशेषरूपत्वात्। विभक्तप्रत्ययस्य च संयोगाभावविषयतयोपपत्तेः। तर्हि मेरुविन्ध्ययोरपि विभक्तप्रत्ययः किं न स्यादिति चेन्न; तस्य विध्वंसात्मकत्वात्। संयोगाभावमात्रनिबन्धनश्च विभक्तप्रत्ययस्तत्रापि केषाञ्चित् जायते, उपचाराच्च तन्निर्वाहो भवतामपि। एवं क्वचित् स्वरूपभेदनिबन्धनो विभक्तप्रत्ययो निर्वाह्यः। क्षणिकस्य विभागस्य स्थिरध्वंसात्मकत्वं कथमिति चेन्न; तस्य परिभाषामन्तरेण क्षणिकत्वे प्रमाणाभावात्, प्रतियोगिस्मरणादौ तद्विभागवानयमिति प्रत्ययस्य यावत्पुनस्संयोगमुत्पत्तेः। प्रध्वंसात्मकत्वे पुनस्संयोगे सत्यपि विभक्तबुद्धिः स्यादिति चेन्न; भवतामपि पूर्वसंयोगप्रध्वंसस्य विद्यमानत्वेन असंयुक्तप्रत्ययप्रसङ्गात् यावदुत्पन्नसंयोगध्वंसेसति तदातदा तत्तत्प्रतियोगिकतया तथाप्रतीतिरिति चेत्; तुल्यम्। द्रव्यद्वयनिष्ठतया प्रतीयमानस्य संयोगवत् गुणत्वमुचितमिति चेत्; अहो ! महावैशेषिकोऽसि। यदभावस्य प्रतियोग्याधारिणः स्वतोऽमिलितत्व-

संयोगप्रध्वंसस्य उभयनिष्ठत्वप्रत्ययोऽभ्युपगत एव भवद्भिः। असंयुक्ताविति संयोगप्रागभावात्। ननु ध्वंसोऽपि भावान्तरमेव भवतामिति शब्दान्तरेण विभागः स्वीकृत इति चेन्न; उत्तरसंयोगादिमात्रात्मकत्वात्। सजातीयस्यैव कथं विरोधित्वमिति चेत्; अभावनिरूपणं यावदेतच्चोद्यं मा स्म विस्मरः। प्रत्ययस्तु वियुक्तो विघटितो विश्लिष्टो विनष्टसंयोगो विभक्तो विप्रकृष्टो देशान्तरगत इति तुल्यरूप एव जायते। एतदखिलमभिसन्धायोक्तं न्यायतत्त्वे प्रमेयपादसप्तमाधिकरणे – ''वियोगो न वक्तव्यः'' इति। तत्रैव पश्चादप्युक्तम् – ''अत्यन्तसामीप्यं संयोगः, दूरत्वं वियोगः'' इति। अनेन संयोगोऽप्यपलपितः स्यादिति चेत्; सामीप्यस्य समीपदेशसंयोगात्मनैव निरूप्यत्वात्। तथा च आदेशादेशिनोरविशेषेण द्वयोरपि संयोगसिद्धिः। दूरत्वमपि देशविशेषसंयोग एवेति न ततोऽतिरिक्तो विभाग इति॥

30 விபாகம் தனிப்பொருள் என்பதை ஆராய்தல்

(வ்யா...) நையாயிகர்கள் சேர்க்கையின் அழிவுக்குக் காரணமான குணம் விபாகம் என்று சொல்கின்றனர். அது பொருத்தமற்றது. தள்ளுதல், பிளத்தல் இவற்றாலேயே சேர்க்கை அழிவதால் விபாகத்திற்குக் காரணமான நோதநம் (தள்ளுதல்) பாடநம் (பிளத்தல்) இவற்றையே (தள்ளுதல் பிளத்தல் இவற்றையே) சேர்க்கையின் அழிவுக்குக் காரணம் என அங்கீகரித்தலே பொருத்தமாகும். சேர்க்கையனைத்துக்கும் காரணமான க்ரியையை (செயலை) சேர்க்கையின் அழிவுக்குக் காரணமாகக் கூறுதல் பொருந்தாது என்று சொல்வதும் பொருத்தமற்றது. ரூபத்திற்கு நெருப்பின் சேர்க்கை காரணமாகும். அதே நெருப்பின் சேர்க்கை ரூபத்தை அழிப்பதை அனைவரும் அங்கீகரிப்பதால் முரண்பாடில்லை என அக்கருத்து மறுக்கப்படுகிறது. தன்னால் தோன்றிய பொருளைத் தானே அழிப்பதை நாம் கண்டிருக்கும் போது தன்னால் தோற்றுவிக்கப்படாத பொருளைத்தான் அழிப்பதால் முரண்பாடில்லை. பிளக்கப்பட்ட குடம் முதலிய பொருள்களில் ஒலியைத் தோற்றுவிக்கும் ஒரு குணத்தைக் கற்பிக்கிறோம். அதுவே விபாகம் என்று நீங்கள்

பொருத்தமன்று. அந்த இடத்திலும் பிரிவுக்குக் காரணமான பிளத்தல் முதலியவற்றையே காரணமாகக் கொள்வதே தக்கதாகும். அச்செயல்கள் சேர்க்கையின் சிறப்புப் பிரிவுகளேயாகும். 'கடபடௌ விபக்தௌ' (குடமும் துணியும் பிரிந்துள்ளன) என்னும் அறிவில் விபாகம் தோன்றுவதால் அதைத் தனிப் பொருளாகக் கொள்ள வேண்டும்' எனின் அங்கே சேர்க்கையின் இன்மை தோன்றுவதாகக் கூறுவதே பொருத்தமாகும். இவ்வாறாயின் மேரு மலேயும் விந்த்ய மலேயும் பிரிந்துள்ளன என்னும் அறிவு வராமற் போகும். ஏனென்றால், விபாக அறிவில் ஸம்யோகத்வம் ஸமே விஷயம் என்று முன்பு மொழிந்துள்ளதாலும், த்வம்ஸம் என்பது நித்யமாதலாலும் ஒரு ஸமயம் சேர்ந்து பிரிவதையே விபாக சப்தத்தால் சொல்வது வழக்காதலாலும் எப்பொழுதும் பிரிந்திருப்பதை விபக்தம் என்று சொல்வது வழக்கின்மையாலும் என்று நீங்கள் சொல்வது ஸரியன்று. அந்த அறிவில் த்வம் ஸம் விஷயமாவதில்லே. எனவே, அங்கே, முக்யமான விபாகப்ரத்யயம் இல்லே. சேர்க்கையின்மையை மட்டும் கொண்டு, அங்கும் சிலருக்கு விபாக அறிவு உண்டாகிறது. விபாகம் என்னும் குணத்தை அங்கீகரிக்கும் உங்களுக்கும் அங்கே விபாக அறிவு கௌணமேயாகும். இரு பொருள்கள் சேர்ந்திருக்கும் பொழுது 'இமௌ விபக்தௌ' (இவை பிரிந்துள்ளன) என்று வழங்குமிடத்திலும் 'ரூபரஸௌவிபக்தௌ' (ரூபமும் ரஸமும் பிரிந்துள்ளன) என்று வழங்குமிடத்திலும் விபாக அறிவு ஸ்வரூபத்தில் (பொருளில்) வேற்றுமையைக் கொண்டு நிர்வஹிக்கத் தக்கதாகும். விபாகம் என்பது க்ஷண (கண) நேரமே இருக்கும். அது எங்ஙனம் எப்பொழுது முள்ளத்வம் ஸத்தின் (நாசத்தின்) வடிவமாக இருக்க முடியும்? என்று கேட்டல் தவறு. விபாகம் க்ஷணிகம் என்பது பரி பாஷை மட்டுமேயன்றி க்ஷண காலமே உள்ளது என்பதில் ப்ரமாணம் ஒன்றும் இல்லாததால் அஃது மறுக்கப்படுகிறது. ப்ரதியோகியை நினேக்கும் போது அது அதனுடைய விபாகத்தையுடையது என்ற அறிவு, மறுமுறை சேர்க்கை ஏற்படும் வரை இருப்பதை நாம் கண்டிருக்கிறோம். எனவே, விபாகம் க்ஷணிகமன்று விபாகம் த்வம் ஸ ஸ்வரூபம் என்றால், த்வம்ஸம் நித்யமாதலால், பிரிந்த பொருள்கள் கூடியபிறகும் விபாக ப்ரத்யயம் வர நேரிடும். என்று சொல்வதும் ஸரியன்று. விபாகத்தை அங்கீகரிக்கும் உங்களுக்கும் அங்கே,

முன் சேர்க்கையின் அழிவு இருப்பதால் விபாக ப்ரத்யயம் (அறிவு) வராவிட்டாலும், இவை சேர்ந்தவையல்ல என்ற அறிவு வர நேரும். இதற்கு முன் உண்டான சேர்க்கைகள் அனைத்தும் அழிந்த பிறகு அவ்வப்பொழுது, அவ்வச் சேர்க்கையை ப்ரதியோகியாகக் கொண்டு 'அஸம்யுக்தௌ' (சேர்ந்தவையல்ல) என்னும் ப்ரதீதி உண்டாகிறது என்றால், நாங்களும் அங்ஙனமே அங்கீகரிக்கிறோம். அக் கொள்கையில் நாமிருவரும் ஸமமே. இரு பொருள்களில் இருப்பதால் ஸம்யோகத்தைப் போல் விபாகத்தையும் தனிப்பட்ட பொருளாகக் கொள்ளுதலே பொருத்தமாகும் என்றால், அந்தோ! நீ பெரியவைசேஷிகனாக இருக்கிறாய். சேர்க்கையின் இன்மை ப்ரதியோகியினுடைய (சேர்க்கையினுடைய) ஆதாரத்தை ஆச்ரயமாக (இருப்பிடமாகக்) கொண்டது. அது இரு பொருள்களில் இல்லை என்று நினைக்கிறாயா ? ஸம்யோகத்வம்ஸம், இரு பொருள்களை ஆச்ரயித்த ஸம்யோகத்தை ப்ரதியோகியாகக் கொண்டது. எனவே, ஸம்யோகத்வம்ஸமும் அத்தகையதே, என்று அந்தத்வம்ஸம் இரு பொருள்களில் உள்ளது என்ற அறிவை நீங்களும் அங்கீகரித்துள்ளீர்கள். வரப்போகும் சேர்க்கைகள் விஷயத்தில் 'அஸம்யுக்தௌ' என்னும் ப்ரதீதி வருகிறது. அங்கு ஸம்யோக த்வம்ஸமிராததால் அதை விஷயமாகச் சொல்வதற்கில்லை. ஆதலால் அங்கே விபாகமே விஷயமாகிறது. என்று சொல்லலாமெனின், அங்கு 'அஸம்யுக் தௌ' என்னும் ப்ரதீதியில் ஸம்யோகத்தின் ப்ராக பாவமே தோன்றுவதால் விபாகத்தை அங்கீகரிக்க வேண்டாம். நீங்கள் (ஸித்தாந்திகள்) பாவாந்தராபாவவாதிகள். உங்கள் மதத்தில் த்வம்ஸம் என்னும் அபாவம் விபாகம் என்னும் பாவ ஸ்வரூபம் ஆகட்டும். அதனால் விபாகத்தை அங்கீகரித்ததாக ஏற்படுகிறது என்று கேட்பது பொருத்தமன்று. அங்கு ஸம்யோகத்வம்ஸத்தை மேலிடத்தின் சேர்க்கை என்னும் பாவ ஸ்வரூபமாக ஏற்றுக் கொள்கிறோம். அதனால் விபாகம் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதாகாது. ஒரே இனமான சேர்க்கை எப்படித் தன் இனமான சேர்க்கையை அழிக்கும் ? என்று கேட்டால் இக்கேள்வியை அபாவத்தை நிரூபிக்கும் வரை மறவாமல் மனத்தில் வைத்துக் கொண்டிரு. அங்கே அதற்கு விடை கிடைக்கும். வியுக்தம், விகடிதம்,

உண்டாகிறது. அதனால் சேர்க்கையின்மையைக் காட்டிலும் தனியாக விபாகம் என்ற ஒன்று கிடையாது.

இவையனைத்தையும் மனத்தில் கொண்டு ந்யாய தத்வத்தில் ப்ரமேயபாதத்தில் ஏழாம் அதிகரணத்தில் ஸ்ரீமந் நாதமுநிகள் ஸாதித்துள்ளார். அதாவது விபாகத்தை அங்கீகரிக்க வேண்டாம் என்பதே அம்ஶமாகும். அங்கேயே மேலும் மிக்க நெருக்கமே ஸம்யோகமாகும். மிக்க தூரமே (தொலைவே) விபாகமாகும். என்று ஸாதித்துள்ளார். நெருக்கத்தையே ஸம்யோகமென்று சொன்னதால் தூரத்தால் விபாகத்தை நீக்கியது போல் ஸம்யோகமும் நீக்கப்பட்டதாகும், எனின், ஸாமீப்யம் என்பது, அண்மையிலுள்ள இடத்தின் சேர்க்கையாலேயே நிருபிக்க வேண்டியிருப்பதால் ஸம்யோகத்தை அங்கீகரித்தல் ஆவச்யகமாகும் ஆதலால் ஆதேசமான ஸாமீப்யமும் ஆதேசியான ஸம்யோகமும் (இரண்டும்) ஸம்யோக வடிவங்களாகின்றன. ஆதலால் ஸம்யோகத்தை மறுக்க முடியாது. தூரத் தன்மையும் தேச விசேஷத்தின் சேர்க்கையேயாகும். ஆதலால் ஸம்யோகத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட விபாகம் என்னும் ஒரு குணம் கிடையாது.

३१. परत्वापरत्वयोः दिक्कालसंबन्धविशेषत्वनिरूपणम् ॥

दिक्कालापेक्षया परापरधीहेतुगुणौ परत्वापरत्वे इति परे। ते अपि दिक्कालसम्बन्धविशेषात् नातिरिक्ते—लाघवात्। अप्रत्यक्षपदार्थसंयोगः कथं प्रत्यक्षः इति चेन्न; दिक्कालयोरपि प्रत्यक्षत्वस्य समर्थितत्वात्। यादृशोपाध्यवच्छिन्नदिक्कालसम्बन्धः परत्वापरत्वोत्पादको भवताम्, तथाविध एव सोऽस्माकं व्यवहारविषय इति नातिप्रसङ्गगन्धोऽपि। यदि च व्यवहारनिर्वाहके सिद्धेऽपि परापरप्रत्ययमात्रात् गुणान्तरक्लृप्तिः, परापरजातिपरापरपरिमाणपरापरज्ञानशक्त्यादिष्वपि तादृशगुणकल्पनप्रसङ्गः अविशेषात्। न्यूनाधिकव्यक्तिवृत्तिन्यूनाधिकदेशावच्छेदादिभिस्तत्र निर्वाह इति चेत्; अत्रापि न्यूनाधिकदिक्कालसम्बन्धात् तन्निर्वाह इत्युक्तमेव। भवद्भिरपि प्राक्त्वप्रत्यक्त्वादयः पूर्वोत्तरत्वादयो दिक्कालसंयोगमात्ररूपा निर्वाह्याः, तदत्र को नाम विशेषो दृष्टः? येन

संयुक्तसंयोगभूयस्त्वाल्पीयस्त्वयोरेव दुर्निरूपत्वमिति चेत्; तर्हि अन्योन्याश्रयः – व्यावृत्ततया निरूपितयोरेव तयोः परत्वापरत्वनिमित्तत्वम्, तदुत्पन्नाभ्यामेव परत्वापरत्वाभ्यां तन्निरूपणमिति। अनिरूपितयोरेव तयोरुत्पादकत्वमिति चेत्; तारानिशाकरादिष्वपि तथाप्रत्ययः स्यात्। दूरत्वेनान्तरालाग्रहणात् नैवमिति चेत्; त्यज तर्हि सत्तया कारकत्वम्। तथा च सिद्धं नस्समीहितमिति। यत्तु प्रमेयसंग्रहे श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम् – "दूरे कथमिति चेत्; तत्र कुशलमेव – द्युमणिगगनादीतरव्यावृत्तमेव हि रूपं परिमाणपृथक्त्वदेशकालकृतपरत्वापरत्वादि च इन्द्रिययोग्यं सर्वं सहैव ज्ञायते" इति, तदपि न तत्त्वान्तरपरम्, विशिष्टप्रतिसम्बन्धिमात्रपरमेव, वैशिष्ट्यस्य च अस्मदुक्तप्रक्रिययाऽप्युपपत्तेः। उपादानमात्रस्य तत्त्वान्तरत्वप्रतिपादकत्वाभावात्। तथाहि। तत्रैवमुक्तम् – "अन्धकारे स्थाणुपिशाचस्त्रीपुंसादिसंशयास्तदवान्तरा एव। नक्तं हि द्युमणिदीपमहीगगनस्वात्मादिव्यावृत्तिरपि न ज्ञायत इति न शक्यं वक्तुम्। न हि देहात्मभ्रममन्तरेण क्वचित् द्रष्टृदृश्यसङ्करोऽप्यस्ति" इति। किमत्र पृथगुपादानमात्रेण स्थाणुपिशाचादयः पदार्थान्तरं भवन्ति। अस्तु वा परमतेन एकदेशिभेदेन वा व्यवहारः, तथापि विशिष्टोपलम्भनप्रतिपादनपरत्वात् न दोषः ॥

31. பரத்வம் அபரத்வம் என்பவை திக்கால ஸம்பந்த விசேஷமே என நிருபித்தல்।

திசை, காலம் இவற்றைக் கொண்டு அது இதை விட தூரத்திலுள்ளது. இது அதை விட ஸமீபத்தில் உள்ளது என்றும், இது அதை விடக் காலத்தால் பெரியது, அது இதை விடக் காலத்தால் சிறியது என்றும் வழங்குவதற்குக் காரணமாயுள்ளவை பரத்வம், அபரத்வம் என்னும் குணங்கள் என்று வைசேஷிகர்கள் கூறுகிறார்கள் - அந்தப் பரத்வாபரத்வங்களும் திசை, காலம் இவற்றின் ஸம்பந்த விசேஷத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவையல்ல. இங்ஙனம் சொல்வதில் லாவகம் உள்ளது. கண்களுக்குப் புலப்படாத திசை, காலம் இவற்றின் தொடர்பு

முன்பே திசை காலம் இவை ப்ரத்யக்ஷங்கள் என்று நிலை நாட்டியுள்ளதால் பரத்வாபரத்வங்களைத் தோற்றுவிக்கும் நீங்கள் சொல்லும் சில உபாதிகளுடன் கூடிய திக்காலங்களின் தொடர்பையே நாங்களும் பரத்வா பரத்வ வ்யவஹாரத்திற்குக் காரணமாகக் கூறுவதால் ஓரிடத்திலும் சிறிய குற்றமும் இல்லை.

இங்ஙனம், பராபரவ்யவஹாரத்திற்குக் காரணம் ஏற்பட்டிருப்பினும், பராபரங்களின் அறிவை மட்டும் வைத்துக் கொண்டு, பரத்வம், அபரத்வம் என்பவை தனிப்பட்ட குணங்கள் என்று நீங்கள் மொழிந்தால், ஜாதி, பரிமாணம், அறிவு ஆற்றல் இவற்றிலும் பரத்வா பரத்வ குணங்களைக் கற்பிக்க நேரிடும். ஏனென்றால், பிண்டத்தில் தோன்றும் ஜாதி முதலியவற்றில் ஏற்படும் பரத்வாபரத்வங்களுக்கும் சிறப்பொன்றுமில்லை. (எனவே அங்கே கற்பித்தல் தவறு.) அதிகமான பொருளை அடைந்துள்ள பரத்வமும், குறைந்த (சிறிய) பொருளை அடைந்திருக்கும் அபரத்வமும் ஜாதிக்கு உள்ளன. வெகு தூரத்திலுள்ள பொருளின் தொடர்போடு கூடிய பரத்வமும், அண்மையிலுள்ள பொருளின் தொடர்போடு கூடிய அபரத்வமும் பரிமாணத்திற்கு உள்ளன என்று ஜாதி பரிமாணங்களில் நிர்வஹிக்கிறோம். அறிவில் பரத்வமாவது பல பொருள்களை விஷயீகரிப்பதாகும். அறிவில் அபரத்வமாவது சில பொருள்களை விஷயீகரிப்பதாகும். எனவே, பரத்வாபரத்வங்களை அங்கீகரிக்க வேண்டுமெனில், இவ்விடங்களில் ந்யூநாதிக (குறைவு ஏற்றமுள்ள) திக், காலம் இவற்றின் தொடர்பாலேயே அவற்றை நிர்வஹிக்கும் முறையை முன்பே கூறியுள்ளோம். நீங்களும் கிழக்கு, மேற்கு முதலியனவும் முற்காலம் பிற்காலம் முதலியவையும் திசை, காலம் இவற்றின் தொடர்பாலேயே என்று நிர்வஹிக்க வேண்டும். இவ்விடத்தில் மட்டும் அதைக் காட்டிலும் வேறு சிறப்பு என்ன காணப்படுகிறது ? எச்சிறப்பால் பரத்வம், அபரத்வம் என்னும் வேறு குணங்களைக் கற்பிப்பதில் பூஜ்யர்களான உங்களுக்கு மகிழ்ச்சி தோன்றுகிறது. பரத்வாபரத்வங்களின்றி ஸம்யுக்த ஸம்யோகத்தில் இருக்கும் அதிகத்தன்மையையும் (பெருமையையும்) குறைவையும் நிரூபிக்க இயலாது எனின், அங்ஙனம் ஆயின் அந்யோந்யாச்ரயம் என்னும் குற்றமுண்டாகும். அதாவது, வேற்றுமை தோன்ற நிரூபிக்கப்பட்டவையே பரத்வாபரத்வங்களுக்குக் காரணங்கள்.

வ்யாவ்ருத்தத்வ (வேற்றுமை) நிரூபணமாகும் என்பதாம். வ்யாவ்ருத்தமாக நிரூபிக்கப்படாதவையே பரத்வாபரத்வங்களைத் தோற்றுவிக்கின்றன (எனவே அந்யோந்யாச்ரயமில்லை) என்றால், நக்ஷத்ரம், சந்த்ரன் இவற்றிலும் அவ்வாறு நிரூபிக்கப் படாமலேயே அறிவு வர நேரிடும். 'பூர்ணேசதஸஹஸ்ரேது யோஜநாநாம் நிசாகராத் । நக்ஷத்ர மண்டலம் க்ருத்ஸ்நம் உபரிஷ்டாத்பரகாசதே' என்று சந்த்ரனை அபேக்ஷித்து தாராமண்டலம் தூரத்திலிருப்பதால் ஸம்யுக்த ஸம்யோகம் அதிகமிருப்பதால் நக்ஷத்ர மண்டலம் பரம் சந்த்ர மண்டலம் அபரம் என்ற அறிவு வர நேரிடும் என்பது கருத்து. வெகு தூரமிருப்பதால் சந்த்ரனுக்கும் நக்ஷத்ரங்களுக்கும் உள்ள இடைவெளியை அறிய முடியாததால் கீழே சொல்லியபடி இல்லை என்றால், அப்பொழுது அறிவைப் புகுத்துவதால் ஸத்தயாகாரகம் என்னும் கொள்கையை விடு. அங்ஙனம் அக்கொள்கையை விட்டால் எங்கள் (சித்தாந்திகள்) விருப்பம் நிறைவேறிற்று (அதாவது அந்யோந்யாச்ரயம் வரும் என்பது கருத்து)

ஸ்ரீ விஷ்ணுசித்தர், ப்ரமேய ஸங்க்ரஹத்தில் (தூரத்தில் சேய்மையில்) எப்படி என்றால், நலமே. கதிரவன் ஆகாயம் முதலிய பொருள்களின் வேறுபட்ட உருவமும், அளவு வேற்றுமை, இடம் காலம் இவற்றால் உண்டாகும் பரத்வாபரத்வங்கள் முதலியனவும், கண்ணால் பார்க்கத் தகுதியுள்ளவை அனைத்தும் பொருள்களுடனேயே அறியப்படுகின்றன என்று கூறியுள்ளார். (இதனால் ப்ரத்வாபரத்வங்கள் தனிப்பட்ட குணங்களாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட வேண்டும் என்று தோன்றுகிறது) என்றால், அவர் சொல்வது, பரத்வாபரத்வங்கள் வேறு தத்வங்கள் என்னும் கருத்தைக் கொண்டதன்று. அது விசிஷ்ட ப்ரதி ஸம்பந்தியை மட்டுமே குறிப்பிடுகிறது. வைசிஷ்ட்யம் என்பது நாங்கள் முன்பு கூறிய முறையாலேயும் பொருந்தும். பரத்வாபரத்வங்களைத் தனித்துக் கூறியதை மட்டும் வைத்துக் கொண்டு அவை தனித்த த்வங்கள் என்று சொல்லக் கூடாது (அதாவது அங்கேயே இருட்டில் குறைக்கப்பட்ட கட்டை (குற்றி) பேய் பெண், ஆண் இவைகளின் வ்யாவ்ருத்தியைப் (வேற்றுமையைப்) பற்றிய ஐயங்களும் வ்யாவ்ருத்தியின் உட்பிரிவான ஐயங்களே யாகும். இரவில், கதிரவன், விளக்கு, பூமி, ஆகாயம் தன்னாத்மா

முடிவதில்லையல்லவா? உடலே ஆத்மா என்னும் ப்ரமமின்றி, எங்கேயாவது பார்ப்பவன், பார்க்கப்படும் பொருள் இவற்றின் ஸாங்கர்யம் (சேர்க்கை) உண்டா? (ஆத்ம ப்ரமம் தேஹத்திலேதான் வருகிற தேயொழிய வேறு பார்க்கத்தக்க பொருளில்) வருவதில்லை. ஏனென்றால், எதிரேயுள்ள பொருளை நான் என்று எவனும் ப்ரமிப்பதில்லை. எனவே, தன் வேற்றுமையறிவு உறுதியாக வேண்டும். என்பது கருத்து' என்றிவ்வாறு கூறப்பட்டுள்ளது. இங்கு ஸ்தாணு (குற்றி) பேய் முதலியவற்றின் வ்யாவ்ருத்திகளைத் (வேற்றுமைகளைத்) தனியாகக் கூறியதாலேயே, அந்த ஸ்தாணு பேய் முதலியவை வேறு பொருள்கள் ஆகும்ா? (எதிரேயுள்ள பொருளில் இருக்கும் புருஷத்வமே (புருஷத்தன்மையே) ஸ்தாணுத்வம் அல்லது அயல் மதத்தையோ ஏகதேசிகள் மதத்தையோ அநுஸரித்து, அவை தனிப்பொருள்களாக மக்களால் வ்யவஹரிக்கப்படுகின்றன என்றாலும், அவை வ்யாவ்ருத்தியோடு கூடிய உபலம்பந பரங்கள் (தோற்றம் கொண்டவை) என்று சொல்வதால் குற்றமொன்றுமில்லை.

३२. कर्मणः अतिरिक्तत्वविचारः ॥

अथ कर्म। चलनप्रत्ययविषयः कर्म। तत् प्रत्यक्षमेव; करतलादिषु तथोपलम्भात्। न त्वनुमेयम्; तदसिद्धिप्रसङ्गात् कार्यस्य उभयाभ्युपेतकर्मसामग्रीमात्रेणैवोपपत्तेः। अतिप्रसङ्गाच्च — कार्येण हि गिरिजलधरसंयोगेन गिरावपि कर्म कल्प्येत। अन्यतरकर्मजनितोऽयं संयोग इति चेत्; तत् केन सिद्धम्? तत्रापि जलधरकर्म-जनितोऽयमितिनियमश्च कुतः सिद्धः? जलधरशिखरिणोश्चलाचलरूपेण प्रतीतेरिति चेत्; सिद्धं नः समीहितम्। विभागपूर्वकेण संयोगेन कर्मानुमानमिति चेत्; तर्हि जलधरान्तरेण विभज्यमाने जलधरान्तरेण संयुज्यमाने कर्मानुमानं स्यात्। यदि च कार्येण जातेन प्रतीतेन व्याप्यतयाऽनुसंहितेन च कर्मानुमानम् — चलतीति वर्तमानबोधो न स्यात्, चिरनिर्वृत्तत्वात् तस्य। अस्माकं तु सत्ताक्षण एवेन्द्रियेण संबध्यते, तावतैव च पदार्थान्तरेष्विव अत्रापि वर्तमानप्रत्ययोपपत्तिः। तदेवं

प्रत्यक्षयोग्येषु प्रायशःप्रत्यक्षः चलतिधीविषयः। स च संप्रतिपन्नविभागपूर्वकसंयोगमात्ररूपो वा तत्कारणभूतोऽन्यो वेति सयूथ्यविवादः। तत्रैवमेकः पक्षः — कर्महेतुतयैवाभ्युपगतैः प्रयत्नादृष्टादिभिः कर्मजन्यतयाऽभ्युपगतविभागपूर्वकसंयोग एव जन्यताम्। न च मध्ये किमपि विशदमुपलब्धम्, येन गौरवपरिहारः स्यात्। चन्द्रतारकादीनां विभागपूर्वकसंयोगदृष्टावपि संयोगसन्ताननैरन्तर्याप्रतीतेः चलतीतिप्रत्ययाभावः। यथा भ्रमणे सत्यपि प्रत्येकं कर्मक्षणेषु न भ्रमतीतिप्रत्ययः — किं तु निरन्तरतयाऽनुसन्धीयमानेष्विति भवद्भिरपि स्वीकार्यम्, तथाऽत्रापि सन्तोष्टव्यम्। न च कर्मणा संयुज्यत इति पृथग्व्यपदेशात् भेदसिद्धिः; कर्मशब्दनिर्दिष्टस्य पूर्वसंयोगविश्लेषस्यैव उत्तरसंयोगारम्भकत्वात् भेदव्यपदेशोपपत्तेः। न च उत्तरसंयोगेस्थिरे वर्तमाने यावत्तद्विनाशकालं चलतीतिप्रत्ययप्रसङ्गः; विभागपूर्वकसंयोगारम्भक्षणमात्रस्य क्षणिकनिरन्तरतत्सन्तानस्य वा कर्मत्वात्। उक्तञ्च न्यायतत्त्वे प्रथमाधिकरणे — ''यदि गमनपचनादीनां क्षणिकत्वं ज्ञायेत, न हि ते क्षणिकाः — संयोगवियोगविशेषत्वात् तेषाम्'' इत्यादि। द्वितीयाधिकरणे चोक्तम् — गमनं नाम देशाद्देशान्तरप्राप्तिः'' इति। प्रमातृपादे प्रसङ्गेनोक्तम् — ''वयं तु क्रियायाः प्रत्यक्षत्वं ब्रूमः'' इत्युपक्रम्य ''तस्माद्देशाद्देशान्तरप्राप्तिर्लिङ्गमिति न मन्यामहे, अपि तु तदेव तदिति मन्यामहे कल्पनालाघवात्'' इत्यादि। यत्तु भट्टपराशरपादैरुक्तम् —

''इन्द्रियैरर्यमाणत्वात् ज्ञायमानोऽर्थ उच्यते।
द्रव्यं जातिर्गुणः कर्मेत्यसावर्थश्चतुर्विधः॥'' इति,

तथा ''जातिगुणकर्मसु सामान्यसमाश्रयणे संयुक्तसमवेतसमवाय-

तु विवेक्ष्यन्ते प्रमेयेषु'' इति। अथान्यः पक्षः। न विभागपूर्वकसंयोग एव कर्म एकेन जलधरेण विभज्यमाने जलधरान्तरेण तेन वा पुनस्संयुज्यमाने शिलोच्चये चलतीतिप्रत्ययसङ्गात्। देशविभागसंयोगौ कर्मेति चेन्न; महाप्रवाहपतितनिष्कम्पमकरे चलतीतिप्रत्ययप्रसङ्गात्। न प्रवाहो देशः, किं तु आकाशभूम्यादय इति चेत्; तर्हि स्थिरास्थिरविभागस्य संयोगाद्यतिरिक्तेन निर्वाह्यत्वात् सिद्धमतिरिक्तं कर्मेति। उक्तञ्चमानयाथात्म्यनिर्णये प्रत्यक्षलक्षणानन्तरं वरदविष्णुमिश्रैः — ''तच्च द्रव्यगुणकर्मविषयम् — सकलपदार्थजातस्य त्रिष्वेवान्तर्भावात्। तत्र द्रव्यलक्षणं संयोगीति, अकर्मासंयोगी गुण इति गुणलक्षणम्'' इत्यादि। प्रत्यक्षत्वञ्च कर्मणोऽन्यत्रापि तैरुक्तम् — ''कर्मणस्तु चाक्षुषद्रव्यवर्तिनश्चाक्षुषत्वम्'' इत्यादिना। तच्च संयोगाद्यतिरिक्तमनतिरिक्तं वाऽस्तु — तृतीयकोट्यनुप्रवेशो न युक्त इति वयं मन्यामहे — इष्टव्यतिरेकेण लक्षणकरणस्य सर्वत्रशक्यत्वात्। यत्र सामान्यवत्त्वे सति संयोगविभागकार्यद्वयाभावः स गुण इति चेन्न; यत्र तदुभयाभावः स्वोत्पादकसजातीयोत्पादकत्वतद्विजातीयत्वद्वयस्य चाभावः स गुण इति लक्षणकरणेन संस्कारस्यापि पृथक्करणप्रसङ्गात्। एवमन्यदपि चिन्त्यम्। अतो द्रव्यमद्रव्यमित्येव विभागः॥

32. க்ரியை(செயல்) தனிப்பட்டது என்பதை விசாரித்தல்

பரத்வாபரத்வங்களை நிருபித்த பிறகு கர்மத்தை (க்ரியையை) நிருபிக்கிறார். அசைகிறது என்னும் அறிவில் விஷயமாயிருப்பது கர்மமாகும். அது, கண்ணால் அறியப்படுகிறது. கை முதலியவற்றில் கை அசைகிறது என்று புலப்படுவதால் அந்தக் கர்மம் ப்ரத்யக்ஷமேயாகும். அது, அநுமாநத்தால் அறியப்படுவதன்று அநுமாநத்தால் அது அறியப்படுவதாகக் கூறினால் கர்மமே ஸித்தியாமற் போகும். அதாவது, இருவராலும் அங்கீகரிக்கப்பட்ட கர்ம ஸாமக்ரியாலேயே விபாகம் ஸம்யோகம் என்னும் கார்யம் உண்டாவதால் கர்மத்தை அங்கீகரிக்க வேண்டாம் என்பது கருத்து. மேலும், மலை மேகம் இவற்றின் சேர்க்கையால் அசைவற்ற மலையிலும் க்ரியையைக் கற்பிக்க

கருத்தாகும். இச்சேர்க்கை இரண்டனுள் ஒரு சேர்க்கை ஒன்றன் க்ரியையால் தோன்றிற்று என்றால், அது எந்த ப்ரமாணத்தால் ஏற்பட்டது? அதிலும் மேகத்தின் க்ரியையால்தான் இச்சேர்க்கை ஏற்பட்டது என்பது எப்படிப் புலப்படுகிறது? மேகம் அசைகிறது, மலை அசைவதில்லை. இதனால் க்ரியை மேகத்தில் இருக்கிறது என்றறிகிறோம் என்றால், அப்பொழுது, கர்ம, ப்ரத்யக்ஷம் என்னும் எங்கள் விருப்பம் நிறைவேறிற்று. முன் இடத்தினின்றும் வேறு இடத்தில் மேகம் சேரும் போது, அச்சேர்க்கை மேகத்தில் இருப்பதால் அந்த ஸம்யோகத்தால் க்ரியையை அநுமானம் செய்கிறோம் என்றால், மலையின் ஓரிடத்திலிருந்து ஒரு மேகம் பிரிகிறது. மற்றோரிடத்தில் மற்றொரு மேகம் சேர்கிறது. அம்மேகம் சேரும் மலை ப்ரதேசத்தில் செயலை அநுமானம் செய்ய நேரிடும். மேலும், ஸம்யோகம் என்னும் கார்யம் ஏற்பட்ட பிறகு அந்த லிங்கத்தின் அறிவும் அதன் பின்னர் ஹேதுவான ஸம்யோகம் வ்யாப்யம் என்ற அறிவும் வேண்டும். இங்ஙனம் ஏற்பட மூன்று க்ஷணங்கள் ஆகும். இந்த நிலையில் 'சலதி' என்னும் நிகழ்கால அறிவு வர முடியாது. எங்களுக்கோ, க்ரியை இருக்கும் க்ஷணத்திலேயே இந்த்ரியம் அதனுடன் சேர்கிறது. அப்பொழுதே, குடம் முதலிய பொருள்களைப் பார்ப்பது போல் க்ரியையும் ப்ரத்யக்ஷத்தில் விஷயமாவதால், 'சலதி' என்னும் நிகழ்கால அறிவு வரத் தகுதி பெற்றுள்ளது. இவ்வாறு ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தில் விஷயமானவற்றுள் அநேகமாக க்ரியை என்பது ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தில் விஷயமே. அந்தக் க்ரியை என்பது விபாகத்தால் தோன்றிய ஸம்யோகமா? அல்லது அதற்குக் காரணம் வேறு பொருளா? என்பதே ஸயூத்யர்களுடன் (தன்னைச் சேர்ந்தவர்களுடன்) தோன்றிய விவாதமாகும். அவற்றுள் ஒரு பக்ஷம் பின்வருமாறு - கர்மத்திற்கு முயற்சி, அத்ருஷ்டம் முதலியவை காரணங்கள். அவற்றால், நீங்கள், க்ரியையால் தோன்றுவதாக அங்கீகரிக்கப்பட்ட விபாகத்தால் (பிரிவால்) உண்டான ஸம்யோகமே தோன்றட்டும். நடுவில், புலப்படாத க்ரியையை அங்கீகரிக்க வேண்டாம். அதனை அங்கீகரித்தாலல்லவா கௌரவ பரிஹாரங்கள் சொல்ல வேண்டியுள்ளன. (பூர்வ தேச விபாக பூர்வக உத்தரதேச ஸம்யோகமே க்ரியையாதலால் முன் சொன்ன குற்றங்கள் வாரா என்பது கருத்து). இங்ஙனமாயின் சந்த்ரன், நக்ஷத்ரங்கள், ஆகியவை இரவில் கீழ்த் திசையினின்று மேற்குத் திசைக்குச்

செல்வதால், அவற்றில் பூர்வ தேசவிபாகமும் உத்தரதேசஸம் யோகமும் உள்ளன. ஆனால் சலதி என்ற அறிவிற்கு இடை வெளியற்ற உத்தரதேச ஸம்யோகம் காரணமாகும். சந்த்ரன், நக்ஷத்ரங்கள் வெகு தூரத்தில் இருப்பதால் இடைவெளியற்ற ஸம்யோகம் அறியப்படாததால் 'சலதி' என்ற அறிவுவருவதில்லை. அஃது ஒருமனிதன் சுற்றும்போது அவனுடைய அசைவு மட்டும் ஒவ்வொரு க்ஷணமும் புலப்பட்டாலும் சுற்றுகிறான் என்ற அறிவு ஏற்படுவதில்லை. அதைப் போன்றதாகும். சில கமந விசேஷங்களில் நீங்களும் அவ்வாறே நினைக்கிறீர்கள். அதனை நினைத்து சந்த்ரன், நக்ஷத்ரங்கள், சலநத்திலும் ஸந்தோஷமடைய வேண்டும். 'கர்மணா ஸம்யுஜ்யதே' (செயலோடு சேர்க்கப்படுகிறது) என்று செயலுக்கும் ஸம்யோகத்திற்கும் வேற்றுமை தோன்றுவதால், செயல், வேறு சேர்க்கை வேறு என்று நீங்கள் சொல்வது நன்றன்று. முன்பிருந்த சேர்க்கையின் பிரிவே கர்மாவாகும். அப்பிரிவே, மேலே வரப்போகும் சேர்க்கையைத் தோற்றுவிக்கிறது. அதுவே கர்மணா ஸம்யுஜ்யதே' என்பதன் பொருளாகும். இங்ஙனமாயின் உத்தர ஸம்யோகம் (மேற் சேர்க்கை) நிலையாக இருக்கும் பொழுது, அஃது அழியும் வரை 'சலதி' என்ற அறிவு வரட்டும் என்பதும் தகுதியற்ற கேள்வி. விபாக பூர்வகமான ஸம்யோகம் (முதலில் விபாகம் பிறகு ஸம்யோகம்) க்ஷணமோ, இடைவெளியற்ற க்ஷணக்கூட்ட மோக்ரியையாகும். ஸம்யோகம் நிரந்தரமாக (நெருக்கமாக) இருக்கும் பொழுது, அக்காரணம் இராததால் 'சலதி' என்ற அறிவு வரவில்லை. கமநம் முதலிய க்ரியைகள் ஸம்யோகமே என்பதை, ந்யாய தத்வத்தில் முதலதிகரணத்தில், 'செல்லுதல், சமைத்தல் முதலியவை க்ஷணிகங்களாகத் தோன்றுகின்றனவே' என்றால், அவை, சேர்க்கை, பிரிவு இவற்றின் சிறப்புக்களாதலால் க்ஷணிகங்களில்லை என்றும், இரண்டாம் அதிகரணத்தில், செல்லுதல் என்பது ஓரிடத்திலிருந்து மற்றோரிடத்தை அடைவதேயாகும் என்று ப்ரமாத்ரு பாதத்தில், ப்ரஸங்கமாக நாங்கள் க்ரியையைக் கண்ணுக்கு விஷயம் என்கிறோம் என்று தொடங்கி, ஆதலால், ஓரிடத்தினின்றும் ஓரிடத்தை அடைவதை லிங்கம் (அடையாளம்) என்று நாங்கள் நினைக்கவில்லை. ஆனால், அதுவே அது (நீங்கள் நினைக்கும் லிங்கமே கர்ம) என்று நினைக்கிறோம். ஏனென்றால், கற்பனையில் லாகவம் (சுருக்கம்) இருக்கிறது என்றும் நாதமுநிகள் ஸாதித்துள்ளார்.

ஆனால், பூஜ்யரான பட்ட பராசரர் ச்லோ இந்த்ரியை: சதுர்வித இதி இந்த்ரியங்களால் (பொறிகளால்) அடையப்படுவதால், த்ரவ்யம் ஜாதி, குணம், கர்ம என்னும் நான்கு வகைப்பட்ட பொருள்கள் அறிவில் புலனாகின்றன. என்றும், அவ்வாறே, ஜாதி, குணம், கர்ம இவற்றில் ஸாமாந்யம் சேரும்பொழுது ஸம்யுக்த வஸ்துவில் ஸமவேத வஸ்துவினுடைய ஸமவாயம் இருக்கக்கூடும் ஆதலால் என்றும் மொழிந்துள்ளதால் கர்மம் என்பது தனியாக அங்கீகரிக்கப்பட்டிருப்பதாக ஏற்படுகிறதே என்றால், அதுவும் ஸம்ஸ்தாந விசேஷத்தில் சேர்ந்த ஸாமாந்ய பதார்தத்தைத் தனியாகக் கணக்கிட்டது போன்றதாகும். ஆகையால்தான் அந்த பட்டபராசரரே, தர்மியான த்ரவ்யத்தின் அந்தரங்கமான தருமச் சிறப்பே ஜாதியாகும். ஜாதியால் அறிவிக்கப்பட்ட தர்மியைப் பிற தர்மியினின்றும் வேறுபடுத்துகின்ற ஸித்தமான தர்ம விசேஷம் (தர்மச்சிறப்பு) குணமாகும். அத்தகைய ஸாத்யமான (செய்யத் தகுந்த) தர்மம் க்ரியையாகும். இத்தகைய தர்மங்களைக் கொண்டதே த்ரவ்யமாகும். இவை பெரிய இலக்கணங்களாகும். நுண்ணிய இலக்கணங்களை ப்ரமேய நிரூபண காலத்தில் விளக்குவோம்' என்று கூறியுள்ளார். க்ரியையைப் பற்றி வேறு பக்ஷம் பின்வருமாறு கூறப்படுகிறது 'கர்ம' என்பது விபாக பூர்வக ஸம்யோக வடிவமன்று, ஒரு மலைக்கு மேகத்துடன் பிரிவு ஏற்பட்டு வேறு மேகத்துடனோ, முன் கூறப்பட்ட மேகத்துடனோ மறுபடியும் சேர்க்கை ஏற்பட்டால் 'சலதி' என்ற ப்ரதீதிவரநேரிடுவதால், தேசத்தின் ஸம்யோகமும் பிரிவும் க்ரியை என்றால், பெரு வெள்ளத்தில் விழுந்த அசையாதமீனிடத்தில், 'சலதி' என்ற ப்ரதீதி வர ப்ரஸங்கிக்கும் ப்ரவாஹம் (வெள்ளம்) தேசமன்று. ஆகாயம், பூமி முதலியனவே. தேசமாகும். எனவே, வெள்ளத்திலுள்ள அசையாத மீனிடம், தேசவிபாக ஸம்யோகங்கள் இல்லை என்று 'சலதி' (என்ற அறிவை வாரணம் செய்வோம் (தடுப்போம்) என்றால், வெள்ளத்திலும் தேசம் என்றும் ப்ரதீதியும் வ்யவஹாரமும் இருப்பதால் அஃது ஸரியன்று. நிலையான தேசத்தின் ஸம்யோக விபாகங்கள் க்ரியையாகும். வெள்ளம் என்பது நிலையற்றது. ஆதலால், நிலையான தேச ஸம்யோக விபாகங்களிராதலால் 'சலதி' என்னும் ப்ரதீதியைத் தடுக்கிறோம், என்றால், நிலை, நிலையற்றது என்னும் பிரிவை ஸம்யோகத்தைத் தவிர்த்து மற்றொன்றால் நிலை நிறுத்த

வேண்டியிருப்பதால், ஸம்யோகத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட கர்ம என்பது நிலை நிறுத்தப்பட்டது. 'மாநயாதாத்ம்ய நிர்ணயம்' என்னும் நூலில் ப்ரத்யக்ஷலக்ஷணம் மொழிந்த பிறகு ஸ்ரீ வரத விஷ்ணு மிச்ரர், அந்த ப்ரத்யக்ஷம், த்ரவ்யம், குணம், கர்ம இம்மூன்றையும் விஷயமாகக் கொண்டது. எல்லாப் பொருள்களும், இம்மூன்றிலேயே அடங்குவதால். அவற்றுள், த்ரவ்யத்தின் இலக்கணம் ஸம்யோகத்தையுடையது. கர்ம, ஸம்யோகம் இவற்றைப் பெற்றிருத்தல் குணத்தின் இலக்கணம் என்று மொழிந்துள்ளார். மேலும், கண்ணால் பார்க்கக் கூடிய த்ரவ்யத்திலுள்ள க்ரியை, கண்ணாலேயே காணத்தக்கது என்று ('கர்ம' ப்ரத்யக்ஷம்) வேறு இடத்திலும் ஸாதித்துள்ளார். கர்ம என்பது ஸம்யோகத்தைக் காட்டிலும் வேருகவோ, ஸம்யோக ரூபமாகவோ இருக்கட்டும். ஆனால், மூன்ருவது கோடியில் (த்ரவ்ய குணாதிரிக்த பதார்தாந்தரம் என்னும் கோடியில்) சேர்ப்பது தக்கதன்று' என்று நாங்கள் நினைக்கிறோம். ஏனென்ருல், எவற்றில் எவற்றை அடக்குவது விருப்பமோ அவற்றைத் தனியாக்கி இலக்கணத்தை எங்கு வேண்டுமானாலும் செய்ய இயலும். எங்கு ஸாமாந்யத்தைப் பெற்றதாய் ஸம்யோகம் விபாகம் என்னும் இரு கார்யங்களும் இல்லையோ அது குணம் என்பது குணத்திற்கு இலக்கணம் என்பது நன்றன்று. (இங்கு, ஸாமாந்யவத்வே ஸதி என்பதால், ஸாமாந்யத்தையும், ஸம்யோக விபாககார்யத்வயாபாவ: என்பதால் த்ரவ்யத்தையும் விலக்குகிருர்) இங்ஙனம், எங்கே ஸம்யோக விபாக ரூப கார்யத்வய ஜநகத்வமும் (இரு கார்யங்களைத் தோற்றுவித்தல்) ஸ்வோத்பாதக ஸஜாதீயோத் பாதகத்வ தத்வி ஜாதீயத்வத் வயமும் இல்லையோ அது குணமென்று குணத்திற்கு இலக்கணம் கூறி, ஸம்ஸ்காரத்தையும் விலக்க நேரிடும். இவ்வாறு, அகர்ம அஸம் யோகி என்ற கீழ்க்கூறிய குண இலக்கணங்களும் பொருந்தா என ஊஹித்துக் கொள்க. ஆகையால், த்ரவ்யம் அத்ரவ்யம் என்றே பிரிக்கப்பட்டுள்ளது.

३३. सामान्यनिरूपणम् ।

अथ सामान्यं चिन्त्यते। नित्यमेकमनेकसमवायि सामान्यमिति वैशेषि कादयः। तथाहि। अनेकेष्वेकप्रतीतिव्यवहारो न निमित्तमन्तरेण

उपपद्यते। तच्च न ज्ञानाकारः; आत्मख्यातिभङ्गात्, अर्थे च प्रवृत्त्यनुपपत्तेः, भेदाग्रहस्य च अयोगात्। नाप्यलीकम्; असत्ख्यातिभङ्गात्। तथाप्रतीतौ च प्रवृत्त्यनुपपत्तेः, अतथाप्रतीतौ अन्यथाख्यातिप्रसङ्गात् सदसदादिविकल्पितस्य भेदस्य अनुपपत्त्या तदग्रहस्य अत्रायोगात्। नाप्यपोहात्मकम्; विधिरूपेणैव प्रतीतेः, पूर्ववत् प्रवृत्त्यनुपपत्तेश्च। एतदन्यतया अन्यस्मिन् तदन्यतया च अस्मिन् निरूप्यमाणे अन्योन्याश्रयणात्। निष्प्रतियोगिकापोहस्य वैजात्यप्रसङ्गेन अननुगतिप्रसङ्गात्, तज्जातीयत्वेन उपादाने जातिस्वीकारात्। नापि संस्थानसादृश्यात्मकम्ः तत्रानुवृत्तिव्यावृत्तिविकल्पायोगात्। अतोऽनुवृत्तमस्त्वेकं सामान्यमिनि।

33. ஸாமாந்யத்தைச் சிந்தித்தல்

பிறகு ஸாமாந்யத்தைப் பற்றி நினைக்கிறோம். நித்யமாயும் ஒன்றாகவும் பல பொருள்களில் ஸமவாய ஸம்பந்தத்தால் இருப்பதுமான பொருள் ஸாமாந்யம் எனப்படும் என்று வைசேஷிகர்கள் ஸாமாந்யத்திற்கு இலக்கணம் சொல்கின்றனர். அநேக ஸமவாயித்வத்தை மட்டும் லக்ஷணமாகக் கொண்டால் ஸம்யோகமும் பல பொருள்களில் ஸமவாய ஸம்பந்தத்தால் இருப்பதால் ஸம்யோகத்தில் அதி வ்யாப்தி வரும். அதை நீக்க நித்யத்வம் என்னும் தளம். ஸம்யோகம் அநித்யமாவதால் அதிவ்யாப்தி இல்லை. அவர்கள் சொல்லும் முறையாவது - பல பொருள்களில் நிமித்தமின்றி(ஜாதியின்றி) ஒரே வடிவமான (ஆகாரமான) அறிவும் ஒரே விதமான வ்யவஹாரமும் வருவதற்கில்லை. அந்த நிமித்தம் அறிவு வடிவமாயிருப்பதற்கில்லை. அங்ஙனம் அங்கீகரித்தால் அது ஆத்ம க்யாதியாகும. அந்த ஆத்ம க்யாதியை 'நாபாவ உபலப்தே:' முதலிய ஸூத்ர பாஷ்யத்தில் ஸ்ரீ பாஷ்ய காரர் கண்டித்துள்ளார் வடிவம் நயம் அறிவு என்றால் உலகில் வெள்ளியை விரும்புபவன், ரஜதத்வம் என்னும் ஸாமாந்யம் உள்ள பொருளிலேயே முயற்சி செய் கிறான். ரஜதத்வம் இராத பொருளில் முயற்சி செய்வதல்லை, மேலும் ரஜதத்வ

ஒன்றுதலால் இரண்டிற்கும் உள்ள வேற்றுமையையறியாதலால் (பேதாக்ரஹத்தால்) முயற்சிக்கிறான் என்றால் க்ராஹ்யமும் (க்ருஹிக்கப்படும் பொருளும்) க்ராஹகமமும் (க்ரஹிப்பதற்குக் காரணமான பொருளும்) ஒன்றுகாததால் பேதாக்ரஹம் பொருந்தாது. ஸாமாந்யம் அளீகம் - (அஸத்) என்றால் அஸத்க்யாதி நிராகரிக்கப்பட்டதால் அதுவும் பொருந்தாது. மேலும், அஸத்தான ஸாமாந்யம் அஸத்தாகத் தோன்றினால் ரஜதத்வம் என்பதிராதலால் வெள்ளியை விரும்புபவன் அதனை வாங்க முயற்சிக்க மாட்டான் அஸத்தான ஸாமாந்யம் ஸத்தாகத் தோன்றினால் அந்யதாக்யாதியை ஒப்புக் கொள்ள நேரும். ஸாமாந்யம் அளீகம் (அஸத் - பொய்) ஆனாலும் அதில் ஸத்தின் வேற்றுமையை அறியாதலால் (ஸத் பேதா க்ரஹத்தால்) பொருளில் முயற்சி ஏற்படலாம் என்பதும், அளீகத்திலுள்ள பேதம் (வேற்றுமை) ஸத் ஆக முடியாது. எனவே அது மறுக்கத் தக்கது. அளீகமான ஸாமாந்யத்தில் அஸத்தின் வேற்றுமையை அறியாதலால் (அஸத் பேதா க்ரஹத்தால்) ப்ரவ்ருத்தி வரலாம் என்றால், ஸத்தின் பேதம் அஸத்தானால் அது ஸத்தாகி விடுவதால் பொருத இன்மை, ஆகும். இதனை பௌத்தர் அபோஹம் என்றும் ஜாதி என்றும் சொல்கின்றனர். அத்தகைய அபோஹமே ஜாதி என்பதும் பொருந்தாது. ஏனென்றால் ஜாதி என்பது விதிரூபமாகவே (பாவரூபமாகவே தோன்றுகிறது) அபோஹமென்னும் ஜாதியோ அபாவ ரூபமாகவே தோன்றுகிறது எனவே, அபோஹமும் ஜாதியன்று. மேலும், முன் கூறியது போல், ஜாதியிராத பொருளில் ப்ரவ்ருத்தியும் ஏற்படாது மேலும் கடத்தின் அறிவு, அகடத்தின் அறிவையும் அகடத்தின் அறிவு கடத்தின் அறிவையும் வேண்டுவதால் அந்யோந்யாச்ரய தோஷம் வரும். (ப்ரதியோகியற்ற அபோஹம் கிடையாது அபோஹ ப்ரதியோகியான அகடமானது கட ரூபமான ப்ரதியோகியால் நிரூபிக்கப்படுவதால் வ்யக்தியை அந்யோந்யாக்ர்யம் வரும் என்பது கருத்து. ததி தராபோஹம் என்னுமிடத்தில் சப்தத்தால் எடுத்துக் கொண்டால் தத்வ்யக்தீதரவ்யாவ்ருத்தி என்பது அந்த வ்யக்தியிலேயே எடுத்துக் கொண்டால் ஜாதியை அங்கீகரித்ததாக முடிகிறது. ஒப்புமை கொண்ட ஸம்ஸ்தானமே ஜாதி என்றும் கூறுவதற்கில்லை அந்த ஸம்ஸ்தாநம் அநுவ்ருத்தமா (பாவரூபமா) வ்யா வ்ருத்தமா ? அபாவ ரூபமா ? என்று விகற்பித்தால் ஒரு

கோடியும் நிலே பெறுது. ஆகையால் அநுவ்ருத்தமான ஸாமாந்யம் ஒன்று இருக்கட்டும் என்றால், அதற்கு விடை பின்வருமாறு - ஏகப்ரதீதி என்பதற்கு ஒரு வ்யக்தி என்னும் அறிவா ? ஒரு ஜாதி என்னும் அறிவா ? ஒரு ஜாதீயம் (ஜாதியைச் சேர்ந்தது) என்னும் அறிவா ? ஒரே மாதிரியான தர்மம் உடையது என்னும் அறிவா ? ஒரு சொல்லால் அநுவித்தமான அறிவா ? அவற்றுள், முதலிரண்டு பக்ஷங்களும் ஸரியல்ல 'ஏக என்னும் சொல்லுக்குக் கேவலம் என்பது பொருள். எதிரே இருப்பதைக் குறித்து, இது ஒரு வ்யக்தி என்றால், அவ்வறிவு ஜாதியை விஷயீகரிக்காது. இது ஒரு ஜாதியென்றால், அவ்வறிவு வ்யக்தியை விஷயமாகக் கொள்ளாது. ஆகவே இரு பக்ஷங்களிலும், வ்யக்தியோ, ஜாதியோதான் (ஒன்றுதன்) ஸித்திக்குமேயொழிய அநுவ்ருத்தமான ஸாமாந்யம் ஸித்திக்காது. (ஏகஜாதீய த்வப்ரதீதி) என்னும் மூன்றாம் பக்ஷமும் யுக்தமன்று. இவற்றுள் ஸாமாந்யம் அநுவ்ருத்தம் என்று தோன்றுதலால். கடத்தினுடைய கடத்வம் (கடஸ்யகடத்வம்) என்னும் ப்ரதீதி இருப்பதாக மக்கள் சொல்வதால் ஸாமாந்யம் உண்டு என்று சொல்வீராயின், அந்த கடத்வம் என்னும் ப்ரீதி, 'காலே காலத்வம்' என்னும் ப்ரதீதி காலத்தில் காலத்வம் இராமலும், வ்யக்தியை மட்டும கொண்டு வருவது போல், இங்கும் வ்யக்தியை மட்டும் விஷயீகரிக்கிறது ஜாதியையன்று என்கிறோம். அதனால் ஜாதி ஸித்திக்காது. ஏகாகார தர்ம வத்வ ப்ரதீதி என்னும் நான்காமச பக்ஷமும் அந்த ப்ரதீதியில் நீ அங்கீகரிக்கும் கோத்வ ரூபமான ஜாதி விஷயமாகாததால் (நாங்கள் சொல்லும் ஸம்ஸ்தானமே விஷயமாவதால்) நன்றன்று. மண், பொன் இவற்றால் செய்யப்பட்ட குடம் தோடு முதலியவற்றை ஸம்ஸ்தாநத்தின் ஒப்புமையைக் கொண்டே நீங்களும் வ்யவஹரிக்கிறீர்கள். அதைப்போலவே நாங்களும் நிர்வஹிக்கிறோம். தனிப்பட்ட ஜாதி இல்லை என்பது கருத்து. மேலும் ம்ருத்வத்தை விட்டு கடத்வம் ஸௌவர்ண கடத்தில் உள்ளது. கடத்வத்தை விட்டு ம்ருத்வம் மண் சுவரில் இருக்கிறது மண் குடத்தில் இரண்டும் இருப்பதால் ஸாங்கர்யம் என்னும் தோஷம் வரும் என்ற அச்சத்தால் கடத்வம் ஜாதியன்று என்று நீங்களே அங்கீகரித்துள்ளீர். எனவே இருவரும் அங்கீகரித்த ஸம்ஸ்தானமே ஜாதியாகும்.

२७ अवयवसामान्यानुवृत्त्या अवयविनि अनुवृत्तप्रतीतिव्यवहारौ इति पूर्वपक्षवर्णनम्।

सामान्यमिति — अत्रोच्यते: केयमेकप्रतीतिर्नाम — एकव्यक्तित्वप्रतीतिर्वा? एकजातित्वप्रतीतिर्वा? एकजातीयत्वप्रतीतिर्वा? एकाकारैरधर्मवत्त्वप्रतीतिर्वा? एकशब्दानुविद्धप्रतीतिर्वा? न प्रथमद्वितीयौ — अन्यतरपरिशेषादिप्रसङ्गात्। न तृतीयः — असिद्धेः, एष्वनुवृत्तमिदमिति विकल्पानुदयात्। घटस्य घटत्वमित्यादिव्यवहारस्य कालस्य कालत्वमित्यादिवदुपपत्तेः। नापि तुरीयः — गोत्वाद्यपलापप्रसङ्गात्, संस्थानमात्रस्यैव अस्मदभिमतस्य तथात्वात्। मृन्मयहिरण्मयघटादिषु भवद्भिरपि तथानिर्वाहात्। न हि तत्रानुगतं घटत्वमभ्युगतम् — जातिसङ्करभयात्। व्यावृत्तजातिद्वयाभ्युपगमे अनभ्युपगमेऽपि अनुवृत्तप्रतीतिव्यवहारयोः संस्थानसादृश्यमेव निबन्धनम्। एवं सति तदेवास्तु सर्वत्रापि। ननु अवयवसामान्यानुवृत्त्या अवयविनि अनुवृत्तप्रतीतिव्यवहारनिर्वाह इति चेन्न; यतः कपालत्वादेरपि पूर्ववत् सङ्करादिदोषः समानः। अस्तु तर्हि सङ्कराभ्युपगमेन अनुवृत्तं सामान्यमिति चेन्न; अन्यथाप्रतीतिनिर्वाहे कल्पनायोगात्। व्यावृत्तसंस्थानादेः अनुवृत्तधीहेतुत्वे अतिप्रसङ्गादिति चेत् — व्यावृत्तानां संस्थानानामनुवृत्तव्यञ्जकत्वे कथं नातिप्रसङ्गः? तावतामेव तथाविधस्वभावत्वादिति चेत् — तुल्यम्, तावतामेव तथाविधप्रत्ययहेतुत्वादिति वक्तुं शक्यत्वात्। केवलमुपलम्भातिक्रमो गौरवञ्च भवन्मते। एवं पञ्चमोऽपि पञ्चतां गतः। तत्र हि एक इति शब्देनानुविद्धप्रतीतिर्वा? एकेनगवादिशब्देनानुविद्धप्रतीतिर्वा विवक्षिता? आद्यो न कल्पते; एकव्यक्तिरिति विवक्षायामसिद्धेः; एकजातीयमिति व्यवहारस्य तत्तदुपाधिविशेषेणोपपत्तेः, राशिसैन्यपरिषदरण्यादिषु ऐक्यव्यवहारादिवत्। उपाधिश्चायमनेकेषामेकस्मृतिसमारोहः। नापि द्वितीयः; तस्यानेकार्थेषु शब्देष्वपि समत्वात्। अनेकार्थव्यावृत्तः कश्चित् विशेषोऽस्तीति चेन्न; तस्यापि स्वरूपविषयादिशब्दवदुपपत्तेः। स्वरूपविषयादिशब्दा हि

नानारूपेष्वेवार्थेषु प्रवर्तमानाः केनचिदाकारेण साधारणाः केनचिदसाधारणाश्च दृश्यन्ते, तद्वत् गोशब्दोऽपि सलिलसरस्वती-किरणकरमाल्यादिषु साधारणः प्रकरणादिवशात्, विशेषमापद्यते इति विलक्षणनिमित्तकल्पनानवकाशात्।

34. அவயவ ஸாமாந்யம் தொடர்வதால் அவயவியில் அநுவ்ருத்தப்ரதீதியும் வ்யவஹாரமும் என்ற பூர்வபக்ஷத்தை வருணித்தல்.

மண் குடத்தின் அவயவங்களும், பொன் குடத்தின் அவயவங்களும் கபாலத்வம் என்னும் ஜாதியால் ஆக்ரமிக்கப்பட்டுள்ளதால் ஏக ஜாதீயாரப்தத்வம் என்பது பொருந்துகிறது. அதைக் கொண்டு கடாதிகளில் அநு வ்ருத்த ப்ரதீதிவயவ ஹாரங்களை நிர்வஹிக்கிறோம் என்று நீங்கள் சொல்வது முன்போல் கபாலத்வாதிகளுக்கு ஜாதி ஸாங்கர்யம் வருவதால் அங்கீகரிக்கப்பட மாட்டாது. ஸாங்கர்யம் ஜாதிபாதகம் அன்று என்று அங்கீகரித்து. அநுவ்ருத்தமான ஸாமாந்யம் இருக்கட்டும் என்று மொழிவதும் நன்றன்று. ஸமஸ்தானத்தாலேயே ப்ரதீதிவ்யவஹாரங்கள் நிர்வஹிக்கப்படும் போது, தனிப்பட்ட ஜாதியைக் கற்பித்தல் பொருத்தமற்றது - அபாவரூபமான ஸம்ஸ்தானம் 'இயம்கௌ:' என்ற அநு வ்ருத்தமான (பாவ ரூபமான) அறிவுக்குக் காரணமானால் அதி ப்ரஸங்கம் வருமே என்றால், உங்கள் மதத்தில் வ்யாவ்ருத்தமான ஸம்ஸ்தாநம் கோ முதலிய வ்யக்திகளுக்கு வ்யஜ்ஞகம் (அடையாளம்) என்று அங்கீகரித்திருக்கிறீர்கள். அப்பொழுது மட்டும் ஏன் அதி ப்ரஸங்கம் வராது ? வ்யாவ்ருத்தமான ஸம்ஸ்தாநங்களுக்கு வ்யஞ்ஜகத்வம் ஸ்வபாவம் (இயல்பு) என்று அதி ப்ரஸங்கம் வாரணம் செய்தால், நாங்களும் வ்யாவ்ருத்த ஸம்ஸ்தாநங்களுக்கு அநுவ்ருத்த புத்தி ஹேதுத்வம் இயல்பு என்று கூறி அதி ப்ரஸங்கத்தை நீக்குகிறோம். ஆனால், உங்கள் மதத்தில் ப்ரத்யக்ஷத்தை மீறுவதும் கௌரவமும் உள்ளன. ஐந்தாம் கற்பமும் அழிந்து விட்டது. அந்தக் கல்பத்தில், ஏகசப்தாநு வித்த ப்ரதீதி என்பதற்கு 'ஏக' என்னும் சப்தத்தால் அநுவித்தமான அறிவு என்பது பொருளா ? ஒரு 'கோ' முதலிய சப்தத்தினால் அநுவித்தமான அறிவு என்பது பொருளா ? முதல் பக்ஷத்தில் ஒரு

வ்யக்தி என்று கூறினால் ஜாதி ஸித்திக்காது. பல வகைப்பட்ட வ்ரீஹிகள் (நெற்கள்) ஓரிடத்தில் கொட்டப்பட்டிருக்கும் போது, இடம் உள்ளது. அதுபோல், கோசப்தமும், ஸரஸ்வதீ கிரணம் முதலியவற்றிற்குப் பொதுவாயும், ப்ரகரணவயத்தால் சிறப்பாயும் உள்ளது என்று கூறி, விலக்ஷணமான ஜாதியைக் கற்பிக்க முடியாது. (ஸ்வரூபச் சொற்கள் எல்லாவற்றையும் குறிப்பிடுகின்றன 'கோ' முதலிய சொற்கள் அத்தகையவை அல்ல என்பது கருத்து)

३५. संस्यानमेव सामान्यं इति सिद्धान्तिपक्षेदोषोद्भावननिरूपणम्

ननु यदि संस्थानमेव सामान्यं तर्हि तद्रहितेषु रूपरसादिषु कथंनिर्वाहः? तव वा कथमुपलक्षणरहितेषु? तेषु लक्षणमेवोपलक्षणमिति चेत् — किं तत्? प्रतीरिति चेन्न; आत्माश्रयप्रसङ्गात्। अस्माकं तु तदेवैकीकरणमिति नोपद्रवः। उपलक्षणनिर्बन्धो नास्तीति चेत्; अस्माकमपि मा भूत् संस्थाननिर्बन्धः।

35 ஸம்ஸ்தாநமே ஸாமாந்யம் என்ற ஸித்தாந்தி பக்ஷத்தில் தோஷத்தை நிரூபித்தல்

இவ்வாறு ஸம்ஸ்தாநமே ஜாதி என்று அங்கீகரிக்கப்பட்டால், ஸம்ஸ்தாந மற்ற ரூபம், ரஸம் முதலியவற்றில், அநுகத ப்ரதீதியை (இது ரூபம், இது ரஸம் என்னும் அறிவு) எப்படி ஸாதிக்க முடியும் ? என்று கேட்டால், ஜாதிக்கு வ்யஞ்ஜகமான ஸம்ஸ்தான மற்ற பொருள்களில் நீங்கள் எப்படி நிர்வஹிக்கிறீர்கள் ? என்று கேட்கிறோம். அவற்றின் லக்ஷணமே உபலக்ஷணம் (வ்யஞ்ஜகம்) என்றால் அந்த லக்ஷணம் யாது ? ப்ரதீதி என்று நீங்கள் விடை கூறினால், ஆதமாச்ரயம் என்னும் தோஷம் வரும். (ரூபத்தின் அறிவானது 'ரூபப்ரதீதிவிஷயத்வம்' என்னும் வ்யஞ்ஜகத்தின் அறிவால் தோன்றுகிறது எனவே, ரூப ப்ரதீதியானது ரூப ப்ரதீதியை அபேக்ஷிப்பதால் ஆத்மாச்ரயம் என்பது கருத்து. ஸ்வஜ்ஞாநாதீந ஸ்வஜ்ஞாநகத்வம்

ரூப வ்யஞ்ஜகமாக நீ கூறும் ரூப ப்ரதீதி விஷயத்வமே ரூபத்வம் என்று சொல்வதால் எங்களுக்கு ஒரு குறையுமில்லை. கட்டாயமாக உபலக்ஷணம் வேண்டும் என்பது கிடையாது. என்றால், எங்களுக்கும் ஸம்ஸ்தாந நிர்பந்தம் வேண்டாம் என்று சொல்ல முடியும். தர்மங்களின் ஒப்புமை, ஸ்வரூபங்களின் ஒப்புமை என ஸாத்ருச்யம் (ஒப்புமை) இரு வகைப்படும். அங்ஙனமே அநுபவிக்கப்படுகிறது. த்ரவ்யங்களில் பல தர்மங்களின் ஒப்புமையால் ஒரே விதமான அறிவும் வ்யவஹாரமும் ஏற்படுகின்றன. இந்த த்ரவ்ய ஒப்புமையைப் பற்றியே ஸ்ரீ விஷ்ணு சித்தர் ப்ரதியோகியை அபேக்ஷித்து, பல அவயவங்களின் ஸாமாந்யமே ஸாத்ருச்ய சப்தத்தின் பொருளாகும்' என்று கூறியுள்ளார். வேறு தர்மங்களிராத பொருள்களில் ஸ்வரூபத்தின் ஒப்புமையாகவே வ்யவஹாரம் உண்டாகிறது. இதனைக் கருதியே பகவான் பாஷ்யகாரர் 'ஸம்ஸ்தாநம் என்பது அவ்வப் பொருள்களுக்கே சிறப்பாக அமைந்த தன்மையாகும் எனவே, அவ்வப் பொருள்களுக்கேற்றவாறு ஸம்ஸ்தாநத்தை அறிந்து கொள்ள வேண்டும் என்று ஸாதித்துள்ளார். இங்கே, விவரணத்தில், அவ்வப் பொருளைப் பார்ப்பவர்களுக்கு அந்த அந்த அவயவங்களின் வைபபாகிய ஸம்ஸ்தாநம் தோன்றுகிறது. இப்படியாயின் ஒவ்வொரு வ்யக்தியிலும் ஸம்ஸ்தாநம், வெவ்வேறாக இருப்பதால், ஸம்ஸ்தாந்திற்கு உரிய வ்யுத்பத்தி யாது? (ஸம்ஸ்தாநம் என்பதன் பொருள் யாது ?) ஒருமையேயாயின், அப்பொழுது, அது பொதுவாகுமேயன்றிச் சிறப்பாகாது என்பதும் மறுக்கத் தக்கது உபாதியாலும் (அவயவத்தாலும்) வ்யுத்பத்தி ஏற்படுவதால். அஃது 'வால்' என்னும் உபாதியால் பசு சப்தத்தின் பொருளை அறிவது போன்றதாகும். ஸாத்ருச்யமே (ஒப்புமையே) உபாதியாகும். இவை போன்ற வாக்யங்கள் கூறப்பட்டுள்ளன. அங்கு 'அவயவவிந்யாஸ:' என்பது 'கோ' முதலிய த்ரவ்யங்கள் உதாஹரணங்கள் என்ற அபிப்ராயத்தால் எழுதப்பட்டது அங்ஙனம் அங்கீகரிக்காவிட்டால், அவயவங்களிராத ரூபம் முதலியவற்றில், ரூபத்வம் ஜாதி என்னும் வ்யவஹாரம் ஏற்படாமற் போகும். 'ஸாத்ருச்யம்ச உபாதி:' முதலிய பதங்கள் தனியான ஸாத்ருச்யத்தை அங்கீகரிப்பதில் பொருத்த முடையவையாயினும் 'ஸாத்ருச்யம்' தனிப்பட்ட பொருள் என்பதில் தனியான ஜாதியை அங்கீகரிப்பதில் ஏற்படும்

द्विविधं हि सादृश्यं प्रतीतिसिद्धम् — धर्मसादृश्यं स्वरूपसादृश्यञ्चेति। द्रव्येषु प्रायशो धर्मसादृश्यात् एकरूपप्रतीतिव्यवहारौ। तावदपेक्षया च श्रीविष्णुचित्तैरुक्तम् — "भूयोऽवयवसामान्यमेव प्रतियोग्यपेक्षया सादृश्यशब्दवाच्यम्" इति। धर्मान्तरशून्येषु स्वरूपसादृश्यदेव एतावदभिप्रेत्य भगवता भाष्यकारेणोक्तम् — "संस्थानं नाम स्वासाधारणं रूपमिति यथावस्तु संस्थानमनुसन्धेयम्" इति। अत्र यदुक्तं विवरणे — "तत्तद्वस्तु पश्यतां तत्तदवयवविन्यासविशेषलक्षणं संस्थानमवभासते। ननु प्रतिव्यक्ति भेदात् संस्थानस्य कथं व्युत्पत्तिः? अथैक्यम्; तर्हि नासाधारणता। नैतत् — उपाधितोऽपि व्युत्पत्तेः, यथा वालधितः पशुशब्दस्य। सादृहश्यंञ्चोपाधिः" इत्यादि, तत्र "अवयवविन्यास" इत्युदाहरणपरम्; अन्यथारूपादिषु रूपत्वं जातिरित्यादिव्यवहारभङ्गप्रसङ्गात्। "सादृश्यञ्च उपाधिः इत्यादि तु अतिरेकपक्षस्वरसमपि अतिरेकपक्षानुपपत्तेः स्वरूपमात्रपरम्। ननु यदि स्वरूपमेव सादृश्यम् — स्वरूपमात्रत्वाविशेषात् सर्वमपि सर्वेण सदृशं स्यात्, रूपं रूपान्तरेण सदृशमिति सहप्रयोगश्च न स्यादिति चेत्; तदिदमतिरिक्तपक्षेऽपि तुल्यम्। यदि तत्र सादृश्यं भवेत् सर्वेणापि तत् सदृशं भवेत्; अविशेषात्। यदि तु तावत्प्रतियोगिकमेव सादृश्यं तत्र उपलम्भव्यवस्थाप्यम्; तर्हि तदेवस्वरूपं तावत्प्रतियोगिकं तत एव व्यवस्थाप्यताम्; अविशेषात्। न च सहप्रयोगानुपपत्तिः; प्रतियोगिनिरूपितवेषेण सदृशशब्दविषयत्वात्, अन्यथा विषयादिशब्दैरपि सहप्रयोगानुपपत्तेः। ननु यदि सादृश्यमेव सामान्यम् — तदा गोगवययोरविशेषेण गोशब्दवाच्यत्वं स्यात्, न स्यात्; सौसादृश्यस्य सामान्यत्वात्। यादृशसौसादृश्यं सामान्योपलक्षणं भवताम् — तदेव तदिति नियमनसिद्धेः। सादृश्यतिरिक्तं सौसादृयं

नाम किमिति चत्—आपाततः समानधर्मातिरेकः अन्ततः स्वरूपविशेषः। यत्तु नारायणार्यैरुक्तम् — ''संस्थानमेव जातिः। तत् प्रतिपिण्डं भिन्नत्वेऽपि द्वितीयादिपिण्डेषु सौसादृश्यात् प्रतिसन्धीयमानं स्वाश्रयेषु वस्तुषु एकबुद्धिशब्दनिबन्धनं भवति। तदेव प्रतिसन्धीयमानं सौसादृश्यं अनुवृत्तिरिति च उच्यते'' इत्यादि, यच्च वरदविष्णुमिश्रैरुक्तम् — ''प्रत्याक्षाश्रयवर्तिसंख्या परिमाणपृथक्त्व संयोगविभागपरत्वापरत्वाद्रवत्वसादृश्यानि प्रत्यक्षाणि'' उपमानप्रमाणान्तरञ्चोक्तम् — ''इदञ्च सादृश्यं गुणः — अनुमानेन गुणत्वावधारणात्। कार्यभूतसंख्याशक्तिसादृश्यानि गुणाः — द्रव्यकर्मान्यत्वे सति आश्रितकार्यत्वात् घटगतशौक्ल्यवत् इति'' तत् तेषां तथाभिमतमित्येकदेशिमतं मन्तव्यम्। यत्तु भट्टपराशरपादैरुक्तम् —

''भूयोऽवयवसामान्यं सादृश्यं बहवो विदुः।
पृथक्प्रमेयं तदिति प्रमेये दर्शयिष्यते॥'' इति,

तत् किमभिप्रायमिति न जानीमः;, उत्तरत्र प्रमेयनिरूपणस्य विच्छिन्नत्वात्। अस्तु वा सादृश्यमन्यत् तन्मतेनापि, अस्माकं तु एषा रुचिः। तदत्र संस्थानमाकृतिरिति पर्यायः। तदेव परस्परनिरूपितवेषेण सौसादृश्यं जातिः सामान्यमिति च गीयते, नान्यदुपलब्धम्। यत्तु भट्टपराशरपादैरुक्तम् — ''ननु द्रव्यत्वपृथिवीत्वशुक्लत्वपाकत्वादेः सामान्यस्य अनाश्रयणे वाच्यानां स्वप्रवृत्तिनिमित्तानाञ्च सन्तत्यवस्थादीनामनेकत्वात् एकप्रयोजकाभावे कथमैकशब्द्यम्? वद तव वा कथम्? न ममैव एष भरः, सर्वो हि लोकः सर्वमित्यादिषु बहुष्वपि शब्दैक्यं मन्यते'' इत्युक्त्वा,

''वाच्यस्वरूपेऽथ तदीयरूपे दूरादुपाधिष्वथवैकभावात्।
सादृश्यभेदाग्रहतोऽथवैषु वाच्येष्विहैकीकरणं मतं तत्॥ इति,

चन्द्रः सूर्य इत्यादौ वाच्यस्वरूपैक्यात्ल घटः पट इत्यादौ तदाकारैक्यात्'' इत्यादि, तत्र न तावत् मुख्यमेवाकारैक्यं विवक्षितम्;

जातिनिराकरणात्। अतः एकाकारविकल्पयोग्यसंस्थानविशेषवत्त्वमभिमतमिति मन्यामहे। तच्चेदं सामान्यमापाततः क्वचित् प्रत्यक्षीक्रियते यथा घटत्वादि। क्वचित् सहकारिविशेषापेक्षया यथा विलीनघृतादौ गन्धग्रहणापेक्षया घृतत्वादि। मातापितृसम्बन्धस्मृत्याद्यपेक्षया ब्राह्मणत्वादि। तदुक्तं भगवद्यामुनमुनिभिरागमप्रामाण्ये —

"ततश्च सन्ततिस्मृत्याऽनुगृहीतेन चक्षुषा।
विज्ञायमानं ब्राह्मण्यं प्रत्यक्षत्वं न मुञ्चति॥
तथा च दृश्यते नानासहकारिव्यपेक्षया।
चक्षुषो जातिविज्ञानजनकत्वं यथोदितम्॥" इत्यादि॥...

(अयं ग्रन्थ एतावानेव सर्वत्र उपलभ्यते)

36. ஸாத்ருச்யம் வஸ்துஸ்வரூபம் என்னும் பக்ஷத்தில் குற்றம் கூறுதல்

இவ்வாறு வஸ்து ஸ்வரூபமே (பொருளின் வடிவமே) ஸாத்ருச்யமானால், எல்லாம் ஸ்வரூபமானதால் எல்லாப் பொருள்களும் எல்லாப் பொருள்களுடனும் ஸமமாக நேரும். ஒரு ரூபம் மற்றொரு ரூபத்துடன் ஒப்புமையுடையது என்று இரண்டு ரூப சப்தங்களைச் சேர்ந்தாற் போல் ப்ரயோகிக்க இயலாமற் போகும் என்று கேட்டால், அக்கேள்வி ஸாத்ருச்யம், ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் வேறு என்னும் பக்ஷத்திலும் வரும். ஸாத்ருச்யம் தனிப்பட்டது என்றால், கோ ப்ரதியோகிக ஸாத்ருச்யத்திற்கு ஆச்ரயமாக கவயம் ஆவது போல், ஸாத்ருச்யத்திற்கு ஆச்ரயமாக மஹிஷமும் (எருமையும்) ஆக நேரிடும். அதற்காக கோப்ரதி யோகிக ஸாத்ருச்யம் கவயத்தில் தான் இருக்கும் என்று ப்ரதீதியைக் கொண்டு ஸமர்த்தித்தால் அவ்வளவு ப்ரதியோகியைக் கொண்ட ஸ்வரூபத்தை இட்டே ப்ரதீதிக்குப் பொருள் கூறுவது தகுந்தது. ஸஹப்ரயோகம் வருவதற்கில்லையே (ஒரே பொருளையுணர்த்தும் இரு சொற்கள் சேர்த்து ப்ரயோகிக்கப்படமாட்டா) என்றால், ரூபம் முதலிய சொற்களால் அறியப்பட் ஸ்வரூபமே ஸத்ருசம் முதலிய சொற்களால் ப்ரதியோகிகளால் நிரூபிக்கப்பட்டு தோன்றுவதால்

கொள்ளாவிட்டால் விஷயம் முதலிய சொற்களுடனும் ப்ரயோகிக்க முடியாமற் போகும். ஸாத்ருச்யமே ஸாமாந்யம் என்றால், கோ, கவய ஆகிய இரண்டிலும் அந்த ஸாத்ருச்யம் இருப்பதால் கோ, கவயம் ஆகிய இரண்டும், 'கோ' என்பதன் பொருளாக நேரிடும் என்பதும் தவறு. ஏனென்றால் 'ஸௌஸாத்ருச்யமே' (மிக்க ஒப்புமையே) ஸாமாந்யம் என்று சொல்கிறோம். அந்த கோ ஸௌஸாத்ருச்யம் கவயம் ம்ருகத்தில் இராததால் அதி ப்ரஸங்கம் இல்லை. உங்கள் மதத்தில் எத்தகைய ஸௌஸாத்ருச்யம் ஸாமாந்யத்தை அறிவிக்கிறதோ, அதே ஸௌஸாத்ருச்யம் ஸாமாந்யம் என்று முடிவுறுகிறது. ஸாத்ருச்யத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்ட ஸௌஸாத்ருச்யம் என்பது எத்தகையது என்று கேட்பின் பொதுவான தர்மங்களின் நிறைவு என்று கூறுகிறோம். உண்மையில் அந்த ஸௌஸாத்ருச்யம் என்பது ஸ்வரூபமேயாகும்.

இவ்வாறாயின் 'நாராயணார்யர் (ஸம்ஸ்தாநமே ஜாதியாகும் அம்ஶது ஒவ்வொரு பிண்டத்திலும் (பொருளிலும்) வேறுபட்டிருப்பினும் இரண்டாவது மூன்றாவது பிண்டங்களில், ஸௌ ஸாத்ருச்யத்தால் அறியப்பட்டு அதற்கு ஆஶ்ரயமான (ஆதாரமான) பொருளகளில் ஒரே விதமான, அறிவு சொல், இவற்றிற்குக் காரணமாகிறது. அதே ஸௌஸாத்ருச்யத்திற்கு அநுவ்ருத்தி (தொடர்ச்சி) என்பது பெயர். என்று கூறியுள்ளார். ஸம்ஸ்தாந ரூபம் என்று ஏற்படுவதால் முரண்பாடு தோன்றுகிறது என்பது கருத்து.

மேலும், 'வரதவிஷ்ணுமிஶ்ரர் ப்ரத்யக்ஷாச்ரயத்தில்' (பொருளில்) உள்ள, எண், அளவு, வேற்றுமை சேர்க்கை, பிரிவு, பரத்வம், அபரத்வம், த்ரவத்வம் ஸாத்ருஶ்யம் ஆகியவை ப்ரத்யக்ஷங்கள் என்று மொழிந்துள்ளார். உபமாநத்தைத் தனி ப்ரமாணமாகப் பகர்ந்துள்ளார். மேலும், இந்த ஸாத்ருஶ்யம் என்பது குணமாகும். அநுமாந ப்ரமாணத்தால் அது குணம் என்று நிச்சயிக்கப்பட்டுள்ளது. கார்யமான (அநித்யமான) எண், சக்தி, ஸாத்ருஶ்யங்கள் குணங்கள், த்ரவ்யம், கர்ம இவற்றின் வேறுபட்டனவாய் ஸமவாய ஸம்பந்தத்தால் ஒரு பொருளில் இருந்து கொண்டு கார்யமாயிருப்பதால் கடத்திலுள்ள வெண்மை போல் என்பதே அவ்வநுமாநாகாரம் என்று சொல்லியிருக்கிறார்.

ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் வேறு என்பதும் முரண்பட்ட கருத்து என்பது பூர்வபக்ஷியின் அபிப்ராயம். இங்ஙனம் அவர் கூறியத முரண்பட்ட கருத்து என்ருல், அது, ஏகதேசிகளின் (நம்:மதத்தைச் சார்ந்த சிலரின்) கருத்தாகும். என்பது நாராயணார்யரின் அபிப்ராயம் என்று அதனை மறுக்க.

ஆனால், பூஜ்யரான பட்ட பராசரர் பலர், ச்லோ பூய: ... இதி பலர், ஸமமான அநேக அவயவங்களுடைய ஸாமாந்யத்தை ஸாத்ருச்யம் என அறிகின்றனர். அந்த ஸாத்ருஸ்யம் தனிப்பட்ட ப்ரமேயம் (பொருள்) அது ப்ரமேய பரிச்சேதத்தில் நிரூபிக்கப்படும் என்று மொழிந்துள்ளார். இதனால் ஸாத்ருஸ்யம் தனிப்பட்ட பொருள் என்று ஏற்படுகிறதே, என்ருல் ப்ரமேய பரிச்சேதம் லுப்தமாதலால் (அழிந்து விட்டதால்) அவர் மொழிந்தற்கு அபிப்ராயம் எது? என்பதை அறிந்து கொள்ள இயலவில்லை. பட்ட பராசர தர்மதத்தைப் பின்பற்றி, ஸாத்ருஸ்யம் தனிப்பட்ட பொருளாகவே இருக்கட்டும். எங்களுடைய விருப்பமோ இதுவாகும். ஆதலால், ஸம்ஸ்தாநம், ஆக்ருதி என்னும் சொற்கள் ஒரே பொருளுடையவை. அதுவே, ஒன்றுக்கொன்று நிரூபிக்கப்பட்டு, ஸௌஸாத்ருஸ்யம், ஜாதி ஸாமாந்யம் என்று வழங்கப்படுகிறது. வேறொன்றும் காணப்படவில்லை. இவ்வாறாயின் பூஜ்யரான பட்ட பராசரர், த்ரவ்யத்வம், ப்ருதிவீத்வம், சுக்லத்வம், பாகத்வம் ஆகியவை ஸாமாந்யத்தை அங்கீகரிக்காவிட்டால் பொருள்களும் ஸந்ததி, அவஸ்தை முதலிய ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தங்களும் பலவாக இருப்பதால், ஒரே சப்தத்தால் (சொல்லால்) இவற்றை எங்ஙனம் கூற இயலும் ? என்று கேட்பின், உனக்குத்தான் எப்படி ? சொல் இது, எனக்கு மட்டும் சுமையன்று. மக்களனைவரும் இவையனைத்துக்கும் அநுகதமான ஒரு ப்ரவ்ருத்தி நிமித்த மிராவிட்டாலும் 'ஸர்வம்' முதலிய பலவற்றை ஒரே சப்தத்தின் பொருள் என நினைக்கின்றனர். என்று சொல்லி விட்டு, சந்த்ரன் ஸூர்யன், முதலிய பொருள்களையும், கடத்வம், படத்வம் முதலியவற்றையும், உபாதிகளையும், ஒருமையாலும் ஸாத்ருச்யத்தாலும், பேதா க்ரஹத்தாலும் ஏகீகரணம் செய்ய (ஒன்ருக்குதல்) முடியும் என்று கூறியுள்ளார்.

சந்த்ரர் பலரல்லர். அதே போல் ஸூர்யவ்யக்திகளும் பல

ஸம்பவிக்கும், கடம், படம் ஆகிய வ்யக்திகள் பலவாயினும், கடத்வம் படத்வம் என்னும் தர்மம் ஒன்றுதலால், அதைக் கொண்டு பொருள்களுக்கு ஏகீகரணம் ஸம்பவிக்கும். ஜாதியை ஒப்புக் கொள்ளாவிட்டாலும், ப்ருது புத்நோதராகாரம் என்னும் உபாதி ஒன்றால் ஏககீகரணம் செய்ய முடியும். அதே போல் ஸம்ஸ்தாநங்களுடைய ஸாத்ருச்யத்தாலோ, அவற்றின் பேதாக்ரஹத்தாலோ ஏகீ கரணம் ஸம்பவிக்கும் என்பது வாச்ய ஸ்வரூபம் என்ற ச்லோகத்தின் ஸாரமான கருத்தாகும். மேலும், சந்த்ர: ஸூர்ய: என்னுமிடத்தில், வாச்ய ஸ்வரூபத்தின் ஒருமையால் கட: பட: என்னுமிடத்தில், அவற்றின் ஆதாரங்களான கடத்வ படத்வாதிகளின் ஒருமையால் என்றும் மொழிந்துள்ளார். (இதனால், ஜாதி, ஸாத்ருஶ்யம் முதலியன தனியாக அங்கீகரிக்கப்பட்டுள்ளதால், கீழே சொன்னதற்கு முரண்பாடு தோன்றுகிறது என்பது கருத்து) அக்கேள்விக்கு ஜாதியைக் கீழே நிராகரித்து விட்டாதல் முக்கியமான ஆகாரத்தின் ஒருமை கூறப்படவில்லை. என்பது விடையாகும் ஆகையால், ஒரே மாதிரியான ஸவிகல்ப ப்ரத்யக்ஷத்தில் விஷயமாகும் ஸம்ஸ்தாந விஶேஷமே ஆகார சப்தத்தின் பொருளாகும். ஜாதியன்று என்று எண்ணுகிறோம். இந்த கடத்வம் முதலிய ஸாமாந்யங்களைச் சில இடங்களில், துணைக் காரணங்களின் உதவியின்றியே காண்கிறோம். உருகிய நெய்யில் உள்ள க்ருதத்வம் முதலியவை நெய்யின் நறுமணத்தின் துணையாக அறியப்படுகின்றன.

தாய் தந்தையரின் தொடர்பால் ஏற்படும் ப்ராஹ்மணத்வம் முதலியவற்றை 'ப்ராஹ்மண்யாம்ப்ராஹ்மணாத்ஜாத:' 'ப்ராஹ்மணஸ்த்ரீயிடம் ப்ராஹ்மணனிடமிருந்து தோன்றியவன் என்ற ஸ்ம்ருதியின் துணையால் அறிகிறோம். பூஜ்யரான யாமுநிகளும் ஆகம ப்ராமண்யத்தில் 'ஆகையால், ஸந்நிதியைக் கூறும் ஸ்ம்ருதியின் துணையால், கண்ணாலே அறியப்படும் ப்ராஹ்மண்யம் (ப்ராஹ்மணத்தன்மை) என்பது ப்ரத்யக்ஷப்ரமாணத்திற்கு விஷயமாகிறது. அவ்வாறே பல துணைக் காரணங்களின் துணையால், ஜாதி, என்பது பார்க்கப்படுகிறது. அதனால் கீழே கூறியபடி ஜாதியின் அறிவுக்குக் காரணமும் 'கண்' ஆகும் என்று ஜாதியை ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்திற்கு விஷயமாகக் கூறியுள்ளார்.

न्यायशिद्धञ्जनन्याख्यां सुखवेधम्य धीमताम्। वेङ्कटोदीक्षितघ्रक्रे चन्द्रिकां श्रशितुष्टये॥

இந்த ந்யாயஸித்தாஞ்ஜநம், என்னும் நூல், இந்தப் பாகம் வரை தான் எல்லாப் புத்தகங்களிலும் காணப்படுகிறது.

வாஜபேயம், அப்தோர்யாமம் முதலிய பாகங்களால் ஸ்ரீயஜ்ஞ புருஷனை ஆராதித்த கோயில் சப்தம், வங்கீபுரம் மருத்துவான்பாடி வீராபுரம் ராமாநுஜ தீக்ஷிதர் குலத்தில் அவதரித்த ரங்கநாததீக்ஷிதரின் குமாரரான வீராபுரம் வேங்கடதீக்ஷிதரால் இயற்றப்பட்ட 'சந்த்ரிகா' என்னும் விரிவுரை முடிந்தது.

ஶுபமஸ்து